DÉBORAH DANOWSKI
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

HÁ MUNDO POR VIR?

ENSAIO SOBRE OS MEDOS E OS FINS

DÉBORAH DANOWSKI
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

HÁ MUNDO POR VIR?
ENSAIO SOBRE OS MEDOS E OS FINS

CULTURA E BARBÁRIE
INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
DESTERRO_2014

Errata: A seção que se inicia na página 86 está intitulada incorretamente, tanto no sumário quanto no corpo do texto. O título correto é **O fim das transformações, ou o primeiro Antropoceno**.

Capa
André Vallias e Alexandre Nodari

Foto da capa
José Márcio F. Fragoso (vista da Pedra do Tendó, no sertão da Paraíba)

Foto dos autores [orelha]
Isabel Harari (ISA)

Revisão
Alexandre Nodari e Flávia Cera

Diagramação
Alexandre Nodari

D188h Danowski, Déborah
Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins / Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. – Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2014.
176p.

Inclui referências
ISBN: 978-85-63003-21-8

1. Metafísica. 2. Ensaios brasileiros. 3. Fim do mundo. 4. Medo. 5. Ciências sociais – Filosofia. 6. Apocalipse. I. Castro, Eduardo Viveiros de. I. Título.

CDU: 111

Catalogação na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

Cultura e Barbárie Editora
Caixa Postal 5015
88040-970 Florianópolis, SC

editora@culturaebarbarie.org
www.culturaebarbarie.org

ISA - Instituto Socioambiental
Av. Higienópolis, 901, s.30
01238-001 São Paulo , SP
tel + 55 11 3515.8900
www.facebook.com/institutosocioambiental
www.socioambiental.org

Para Irene, terrana do mundo por vir

— Orpheu, Dante, Æneas, ao inferno
Desceram; o Inca ha de subir...
= Ogni sp'ranza lasciate,
Che entrate...
— Swedenborg, ha mundo porvir?

(Joaquim de Sousândrade)

Mas se nós, que somos os reis da natureza,
não havemos de ter medo, quem há de ter?

(Clarice Lispector)

Agradecimentos

O primeiro esboço deste texto foi uma exposição oral feita no dia 21 de dezembro de 2012 (o Dia do Fim do Mundo, segundo um suposto "calendário maya") na Université de Toulouse-Le Mirail, a convite da Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS) e, algumas semanas mais tarde, em um seminário do módulo "Expérimentation Arts et Politiques" (SPEAP), no Institut d'Études Politiques (Sciences Po) de Paris. Agradecemos respectivamente a Jean-Christophe Goddard e a Bruno Latour, bem como aos ouvintes das palestras, pela acolhida e pelos comentários. Jean-Christophe, Gwen-Elen e Jeanne Goddard nos receberam em Toulouse com um carinho nada menos que emocionante. Bruno Latour, amigo de já longa data, merece agradecimentos especiais por ter sido nosso maior incentivador, e, como ficará óbvio, nosso principal interlocutor. Gostaríamos de agradecer também ao bravo povo terrano, nossos "conterranos" da #ATOA: Alexandre Nodari, Flávia Cera, Marcos de Almeida Matos e Rondinelly Gomes Medeiros, que estão conosco desde o início, e muito especialmente desde o "antropolêmico" evento *terraterra*, atividade da Cúpula dos Povos paralela à Rio+20; a Idelber Avelar, pela indicação do artigo de Chakrabarty e por seu sempre generoso apoio à causa terrana; a Rodrigo Nunes, por diversas indicações relativas ao "aceleracionismo" e seus arredores; a Felipe Sussekind, Alyne de Castro Costa, Juliana Fausto, Marco Antônio Valentim, Cecilia Cavalieri, André Vallias e Moysés Pinto Neto, pela cumplicidade e ajuda decisivas em mais de uma escaramuça na guerra dos mundos em curso. Venceremos.

Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins é uma versão atualizada e ligeiramente ampliada do texto "L'arrêt de monde", traduzido do português por Oiara Bonilla (a quem somos gratos pela paciência) e publicado em junho do corrente ano na coletânea *De l'univers clos au monde infini* (Hache [org.] 2014). A Émilie Hache, que nos convidou a incluí-lo no livro, somos gratos pela decisão de preservá-lo em sua integralidade e por suas valiosas sugestões editoriais (agradecimentos extensivos aqui a

Élie Kongs). A Michael Houseman, por fim, que dedicou uma tarde fria de janeiro de 2012 a comentar uma das primeiras versões orais do texto, e que tantas vezes, ao longo de tantos anos, hospedou-nos, ele e Marika Moisseeff, em sua casa com incondicional e graciosíssima amizade, cabe encerrar aqui uma lista de agradecimentos que deveria se estender bem mais.

Que besta bruta...

And what rough beast, its hour come round at last,
Slouches towards Bethlehem to be born?
(W.B. YEATS)[1]

O fim do mundo é um tema aparentemente interminável — pelo menos, é claro, até que ele aconteça. O registro etnográfico consigna uma variedade de maneiras pelas quais as culturas humanas têm imaginado a desarticulação dos quadros espaciotemporais da história. Algumas dessas imaginações ganharam uma nova vida a partir dos anos 90 do século passado, quando se formou o consenso científico a respeito das transformações em curso do regime termodinâmico do planeta. Os materiais e análises sobre as causas (antrópicas) e as consequências (catastróficas) da "crise" planetária vêm se acumulando com extrema rapidez, mobilizando tanto a percepção popular, devidamente mediada pela mídia, quanto a reflexão acadêmica.

Conforme vai se tornando cada vez mais evidente a gravidade da presente crise ambiental e civilizacional,[2] proliferam novas e atualizam-se velhas variações em torno de uma antiquíssima ideia que chamaremos, em uma simplificação que este ensaio pretende complicar um pouco, "o fim do mundo". São *blockbusters* do gênero fantástico,[3] "docuficções"

---

[1] "Que besta bruta, de hora enfim chegada / Rasteja até Belém para nascer?", na tradução de Adriano Scandolara ("The Second Coming/A Segunda Vinda").

[2] Cf. por exemplo os últimos relatórios do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC), que podem ser encontrados em http://www.ipcc.ch. A primeira parte do 5º relatório (com a fundamentação científica da mudança climática, preparada pelo Grupo de Trabalho I) veio a público em setembro de 2013, a segunda e a terceira partes, dos Grupos de Trabalho II (sobre impactos, adaptação e vulnerabilidade) e III (sobre as opções de mitigação), foram apresentadas, respectivamente, em março e abril de 2014. Como é sabido, as projeções do IPCC tendem a estar entre as mais moderadas daquelas que circulam na comunidade cientifica, no que concerne à intensidade e ao ritmo das mudanças climáticas.

[3] Sobre a cinematografia apocalíptica, o leitor pode consultar o ensaio *L'Apocalypse cinéma*, de P. Szendy (2012), que comenta treze filmes de fim-de-mundo e traz referências instrutivas a dezenas de outros. Para uma análise dessa proliferação no curioso caso das fantasias distópicas dirigidas a um público de adolescentes do sexo feminino, ver Craig 2012.

do *History Channel*, livros de vulgarização científica em vários níveis de complexidade, videogames, obras musicais e artísticas, blogs sintonizados em todas as faixas do espectro ideológico, reuniões científicas, revistas acadêmicas e redes de informação especializadas, relatórios e pronunciamentos de organizações mundiais as mais diversas, as invariavelmente frustrantes conferências de cúpula sobre o clima, simpósios de teologia, ensaios de filosofia, cerimônias da Nova Era e de outros movimentos neo-pagãos, um número exponencialmente crescente de manifestos políticos — toda sorte, enfim, de textos, contextos, veículos, enunciadores, públicos. A presença do tema na cultura contemporânea só tem feito aumentar, e cada vez mais rapidamente, justo como aquilo a que ele se refere, a saber, a intensificação das mudanças do macro-ambiente terrestre.

Toda esta floração disfórica se dispõe na contracorrente do otimismo "humanista" predominante nos três ou quatro últimos séculos da história do Ocidente. Ela prenuncia, se é que já não reflete, algo que parecia estar excluído do horizonte da história enquanto epopéia do Espírito: a ruína de nossa civilização global em virtude mesmo de sua hegemonia incontestе, uma queda que poderá arrastar consigo parcelas consideráveis da população humana. A começar, é claro, pelas massas miseráveis que vivem nos guetos e lixões geopolíticos do "sistema mundial"; mas é da natureza do colapso iminente que ele atingirá a todos, de uma forma ou de outra. Por isso, não são apenas as sociedades que integram a civilização dominante, de matriz ocidental, cristã, capitalista-industrial, mas toda a espécie humana, a própria ideia de espécie humana, que está sendo interpelada pela crise — mesmo, portanto e sobretudo, aqueles tantos povos, culturas e sociedades que não estão na origem da dita crise. Isso para não falarmos nos muitos milhares de outras linhagens de viventes que se acham sob ameaça de extinção, ou que já desapareceram da face da terra devido às modificações ambientais causadas pelas atividades "humanas".[4]

[4] O problema da pertinência ou não do conceito de espécie humana ou "humanidade" para enquadrar a reflexão e a ação das coletividades políticas atualmente existentes frente à crise ambiental (Estados, povos, partidos, movimentos sociais) será retomado na conclusão deste ensaio.

Tal desastre civilizacional e demográfico é às vezes imaginado como resultado de um evento "global", a saber, uma extinção súbita da espécie humana ou mesmo de toda vida terrestre desencadeada seja por um "ato de Deus" — um supervírus letal, uma explosão vulcânica gigantesca, o choque com um corpo celeste, uma megatempestade solar —, seja pelo efeito cumulativo de intervenções antrópicas sobre o planeta, como no filme *The Day After Tomorrow* (2004), de Roland Emmerich, seja, enfim, por uma boa guerra nuclear no velho estilo. Outras vezes, o desastre tende a ser mais realisticamente descrito (sobretudo se acompanharmos os sucessivos cenários que vêm sendo propostos pelas ciências que estudam as interações entre a geosfera, a hidrosfera, a atmosfera e a biosfera – o chamado "Sistema Terra") como um *processo* de degradação já iniciado, extremamente intenso, crescentemente acelerado e sob muito aspectos irreversível, das condições ambientais que presidiram à vida humana durante o Holoceno (época do período Quaternário que sucede o Pleistoceno, a partir de 11.700 anos AP), com secas se sucedendo a furacões e enchentes, quebras maciças de safras agrícolas seguidas de pandemias humanas e animais, guerras genocidas em meio a extinções biológicas atingindo gêneros, famílias e mesmo filos inteiros, em uma sequência de efeitos perversos de retroalimentação que empurrariam paulatinamente a espécie, em um processo de "violência lenta" (Nixon 2011) — ao que parece, cada vez menos lenta —, para uma existência material e politicamente sórdida, aquilo que Isabelle Stengers (2009) chamou de "a barbárie por vir", e que será, ao que tudo indica, tanto mais bárbara quanto o sistema tecno-econômico dominante (o capitalismo mundial integrado) continuar sua *fuite en avant*.

Não são apenas as ciências naturais, e a cultura de massa que delas se alimenta, que estão registrando a deriva do mundo. Até mesmo a metafísica, notoriamente a mais etérea das especialidades filosóficas, começa a repercutir a inquietação generalizada. Os últimos anos vêm assistindo, por exemplo, à elaboração de novos e sofisticados argumentos conceituais, que se propõem a "acabar com o mundo" a seu modo:[5] seja acabar com o mun-

[5] Por acabar "a seu modo", entenda-se demolir os *conceitos* de mundo elaborados pela filosofia moderna, de Kant a Derrida e além (ver Gaston 2013).

do enquanto inescapavelmente mundo-para-o-homem, de forma a justificar o acesso epistêmico pleno a um "mundo-sem-nós", que se articularia absolutamente antes da jurisdição do Entendimento, seja acabar com o mundo-enquanto-sentido, de forma a determinar o Ser como pura exterioridade indiferente; como se o mundo "real", em suas radicais contingência e insignificância, devesse ser "realizado" *contra* a Razão e o Sentido.

É verdade que muitos destes fins-de-mundo metafísicos têm uma relação motivacional apenas indireta com o evento físico da catástrofe planetária; mas nem por isso deixam de estar a exprimi-lo, de repercutir a vertiginosa sensação de incompatibilidade — senão de incompossibilidade — entre o humano e o mundo, pois poucas regiões da imaginação contemporânea não foram abaladas pela violenta reentrada da noosfera ocidental na atmosfera terrestre, em um verdadeiro e inaudito processo de "*transdescendência*". Acreditávamo-nos destinados ao vasto oceano sideral, e eis-nos de volta rejeitados ao porto de onde partimos...

As distopias, enfim, proliferam; e um certo pânico perplexo (pejorativamente incriminado como "catastrofismo"), quando não um entusiasmo algo macabro (recentemente popularizado sob o nome de "aceleracionismo"), parecem pairar sobre o espírito do tempo. O famoso "*no future*" do movimento punk se vê subitamente revitalizado — se este é o termo que convém —, assim como reemergem profundas inquietações de dimensões comparáveis às presentes, como aquelas suscitadas pela corrida nuclear dos anos, não tão distantes assim, da Guerra Fria. Impossível, por isso, não nos recordamos da conclusão seca e sombria de Günther Anders (2007: 112-13), em um texto capital sobre a "metamorfose metafísica" da humanidade depois de Hiroshima e Nagasaki: "*A ausência de futuro já começou*".

Esse futuro-que-acabou chegou, assim, novamente — o que sugere que ele talvez nunca tenha cessado de já ter começado: no Neolítico? na Revolução Industrial? a partir da 2ª Grande Guerra? Se a ameaça da crise climática é menos espetacular que aquela dos tempos do perigo nuclear (que não deixou de existir, sublinhe-se), sua ontologia é mais complexa, tanto no que respeita às conexões com a agência humana, como à sua

cronotópica paradoxal.[6] Seu advento recebeu "nosso" nome, *Antropoceno*, designação proposta por Paul Crutzen e Eugene Stoermer para o que eles entendem ser a nova época geológica que se seguiu ao Holoceno, a qual teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Grande Guerra.

§ Sobre a relação algo paradoxal entre a emergência de uma consciência "biosférica", a perspectiva a partir do espaço exterior, a consolidação da teoria da mudança climática e a corrida armamentista da Guerra Fria (o programa *Star Wars* de Reagan inclusive), o leitor lerá com interesse os trabalhos de Joseph Masco (2010, 2012) e o livro recente de Peter Szendy (2011). Em uma conferência TED recente, James Hansen (2012), falando sobre o desequilíbrio energético temporário do Sistema Terra causado pelo acúmulo de gases de efeito estufa (a diferença entre a quantidade de energia ou calor que entra no sistema e a quantidade refletida de volta ao espaço), sugeriu uma eloquente equivalência entre o calor que se acumula diariamente nos "reservatórios" do planeta (o oceano, as geleiras e a terra), a saber, 0.58 W/m^2, e o calor da explosão de quatrocentas mil bombas atômicas. Sobre isso, veja-se também o excelente blog *Skeptical Science*, criado por John Cook, segundo o qual nosso clima tem acumulado uma quantidade de calor equivalente à explosão de quatro bombas de Hiroshima por segundo, perfazendo um total de 2.115.122.800 bombas desde 1998 até o "presente" (isto é, até o o dia 02/07/2014 às 14h45, hora de Brasília, quando consultamos pela última vez o *widget* http://4hiroshimas.com).[7] (Para uma ilustração da relação fortemente simbólica — a "hesitação prolongada entre o som e o sentido", diria Valéry — entre os nomes "Hiroshima" e "Katrina", ver AAP 2013.) Em suma, o velho projeto ocidental de aumentar continuamente a quantidade de energia disponível *per capita* (Lévi-Strauss 1961: 55) parece estar se aproxi-

[6] "Uma guerra nuclear teria sido uma decisão consciente da parte dos que detêm o poder. As mudanças climáticas são uma consequência não-intencional das ações humanas, e apenas a análise científica pode mostrar que elas são o efeito de nossas ações enquanto espécie" (Chakrabarty 2009: 221).

[7] Ver os links: http://www.skepticalscience.com/4-Hiroshima-bombs-worth-of-heat-per-second.html e http://www.skepticalscience.com/4-Hiroshima-bombs-per-second-widget-raise-awareness-global-warming.html. Um comentário ao post de John Cook citado acima lembra que John Lyman (Universidade do Hawaí) já havia usado a referência à bomba de Hiroshima no caso da temperatura do oceano, em entrevistas sobre seu estudo publicado na revista *Nature* (Lyman *et. al.* 2010); veja-se por exemplo: http://www.livescience.com/6472-study-ocean-warmed-significantly-16-years.html.

mando, a partir da aceleração dos processos de obtenção dessa energia com a Revolução Industrial, de um muro contra o qual a espécie corre o risco de colidir espetacularmente.

§ Embora já se houvesse proposto termos como "Antroceno", "Antroposfera", ou mesmo "Antropoceno" no século passado (e mesmo um pouco antes), conta-se que foi durante uma discussão em um encontro do International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) perto da Cidade do México, em 2000, que o químico atmosférico (nobelizado) Paul Crutzen propôs o conceito pela primeira vez, publicando-o logo em seguida em uma *newsletter* juntamente com seu colega Eugene Stoermer (Crutzen & Stoermer 2000), e formalizando-o em 2002 no artigo "Geology of Mankind" (Crutzen 2002). A proposta ainda está em exame pela comunidade científica, devendo ser apreciada no próximo Congresso Internacional de Geologia, em 2016. Recentemente, Crutzen disse estar mais inclinado a sugerir os testes nucleares como marcando o início diagnóstico (o "*golden spike*") do Antropoceno.

O Antropoceno (ou que outro nome se lhe queira dar)[8] é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da "epocalidade" enquanto tal, no que concerne à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está *inteiramente fora de nosso alcance* anular — o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação: "A revolução já aconteceu... os eventos com que temos que lidar não estão no futuro, mas em grande parte no passado [...] o que quer que façamos, a ameaça permanecerá conosco por séculos, ou milênios" (Latour 2013a: 109).

[8] Veremos, na conclusão deste ensaio, algumas razões de dissenso quanto ao uso deste conceito para caracterizar a época que estamos vivendo, e o acontecimento que se abate sobre nós.

Metafísica e mitofísica

Este texto é uma tentativa de levar a sério os discursos atuais sobre o "fim do mundo", tomando-os como experiências de pensamento acerca da virada da aventura antropológica ocidental para o declínio, isto é, como tentativas de invenção, não necessariamente deliberadas, de uma mitologia adequada ao presente. O "fim do mundo" é um daqueles famosos problemas sobre os quais Kant dizia que a razão não pode resolver, mas que ela tampouco pode deixar de se colocar. E ela o faz necessariamente sob a forma da fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, de "narrativas" que nos orientem e nos motivem. O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema para a razão. E se toda mitologia pode ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos — como uma retroprojeção validante de certas razões suficientes imaginadas ("narrativizadas") como causas eficientes —, então o corrente impasse se torna tanto mais trágico, ou irônico, quanto somos capazes de ver tal problema da Razão recebendo o aval do Entendimento. Pois estamos aqui diante de um problema essencialmente metafísico, o fim do mundo, formulado nos termos rigorosos dessas ciências supremamente empíricas que são a climatologia, a geofísica, a oceanografia, a bioquímica, a ecologia. Talvez, como Lévi-Strauss observou repetidas vezes, a ciência, que começou a se separar do mito por volta de três mil anos atrás, terminará mesmo por reencontrá-lo, ao cabo de uma daquelas duplas torções que entrelaçam a razão analítica com a razão dialética, a combinatória anagramática do significante com as vicissitudes históricas do significado.[9]

Mais uma palavra sobre a noção de "mito". Um estímulo importante, ainda que contingente, para o presente ensaio foi uma obra filosófica, o já célebre *Après la finitude*, de Quentin Meillassoux (2006). Juntamente com escritos de outros pensadores contemporâneos associados ao

[9] Sobre a "dupla torção" como fórmula *princeps* da transformação estruturalista, ver Maranda (org.) 2001, Almeida 2008, Viveiros de Castro 2009.

assim chamado "realismo especulativo", o projeto de Meillassoux nos pareceu que reatava, *nolens volens*, os laços entre a especulação metafísica e as matrizes mitológicas (o criticismo kantiano diria "dogmáticas") do pensamento. Tivemos a impressão, ao cabo da leitura de *Après la finitude* (e, mais tarde, de *Nihil Unbound*, de Ray Brassier [2007], outra obra influente do movimento), de que esse estilo de reflexão se inseria não só na série que vai de, digamos, Platão a Badiou, mas também em um vasto universo discursivo que inclui desde o tesouro de ideias que se acumula há milênios na especulação cosmológica dos povos indígenas do mundo até o filme *Melancholia* (2011), de Lars von Trier, e o romance *The Road*, de Cormac McCarthy (2006), passando pela longa tradição mítico-literária ocidental sobre o tema do *pays gaste*, a terra devastada (Weston 1920),[10] sem esquecermos a persistente, se não mesmo crescente, vitalidade desse gênero "menor" que é a ficção científica. A conhecida tirada de Borges, que classificava a metafísica como um ramo da literatura fantástica,[11] não só exigiria sua recíproca — a literatura fantástica e a ficção científica são as metafísicas pop, as "mitofísicas" de nossa época —, como antecipava a interdigitação que se vai testemunhando entre certos experimentos da vertente mais criativa da filosofia contemporânea e autores como H.P. Lovecraft, Philip K. Dick, Ursula Le Guin, William Gibson, David Brin ou China Miéville.

Nosso objetivo, então, é fazer um balanço preliminar de algumas das principais variantes do tema do "fim do mundo", tal como hoje ele se apresenta no imaginário da cultura mundializada. Mas comecemos evocando brevemente os termos por assim dizer objetivos do problema.

[10] Eduardo Sterzi tem realizado explorações importantes sobre o tema (cursos, artigos), desde suas origens europeias até a literatura brasileira contemporânea. Ver, por exemplo, Sterzi 2009.

[11] "Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica" (do conto "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", *in* Borges 1956: 23).

... de hora enfim chegada,

This is really happening
happening
happening
(Thom Yorke)

Gaia e anthropos

Recordando a antiga maldição chinesa, pode-se dizer que vivemos realmente em tempos interessantes. Um dos aspectos mais interessante destes tempos é, como tem sido exaustivamente observado, sua aceleração descontrolada. O tempo está fora do eixo, e andando cada vez mais rápido. "As coisas têm mudado tão rápido que se tornou difícil acompanhá-las", constatava, há pouco mais de um ano, Bruno Latour (2013a: 126). Ele se referia ao estado do conhecimento científico a respeito do problema;[12] mas, de algum tempo para cá, é o próprio tempo, como dimensão de manifestação da mudança (o tempo enquanto "número do movimento", para falar como Aristóteles), que parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente "o tempo todo". Virtualmente tudo o que pode ser dito sobre a crise climática se torna, por definição, anacrônico, defasado; e tudo o que deve ser feito a respeito disso é necessariamente muito pouco, e tarde demais — *too little, too late*. Essa instabilidade metatemporal se conjuga com uma súbita insuficiência de mundo — recordemos o argumento das cinco Terras que seriam necessárias para sustentar a extensão pan-humana do nível de consumo de energia do cidadão norte-americano médio —, gerando em todos nós algo como a experiência de uma decomposição do tempo (o fim) e do espaço (o mundo), e o surpreendente rebaixamento das duas grandes formas *condicionantes* da sensibi-

[12] Que, justamente, não pára de nos supreender. Veja-se, por exemplo, o caso dos estudos sobre o derretimento acelerado de gigantescas geleiras na Antártida e na Groelândia, que só vieram a público semanas depois da publicação da última parte do último relatório do IPCC em abril do corrente ano.

lidade ao estatuto de formas *condicionadas* pela ação humana.[13] Este é um dos sentidos, e não o menos importante, em que se pode dizer que nosso mundo vai deixando de ser kantiano. Não deixa de ser curioso observar que tudo se passa como se, das três grandes ideias transcendentais segundo Kant, a saber, Deus, a Alma e o Mundo (objetos respectivamente da teologia, da psicologia e da cosmologia), estivéssemos assistindo à derrocada da última ideia, visto que Deus morreu entre os séculos XVIII e XIX, a Alma um pouco mais tarde (seu avatar semi-empírico, o Homem, talvez tenha resistido até meados do século XX), restando portanto o Mundo como o último e vacilante bastião da metafísica (Gaston 2013: ix).

A história humana já conheceu várias crises, mas a assim chamada "civilização global", nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia dos combustíveis fósseis, jamais enfrentou uma ameaça como a que está em curso. Não estamos falando apenas do aquecimento global e das mudanças climáticas. Em setembro de 2009, a revista *Nature* publicou um número especial em que diversos cientistas, coordenados por Johan Rockström, do Stockholm Resilience Centre, identificararam nove processos biofísicos do Sistema Terra e buscaram estabelecer limites para esses processos, os quais, se ultrapassados, acarretariam alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos. Os autores advertiam, à guisa de conclusão, que "não podemos nos dar ao luxo de concentrar nossos esforços em nenhum desses [processos] isoladamente. Se apenas um limite for ultrapassado, os outros também correm sério risco." Acontece que, ainda segundo os autores, podemos já ter saído da zona de segurança de três destes processos — a taxa de perda da biodiversidade, a interferência humana no ciclo de nitrogênio (a taxa com que o N_2 é removido da atmosfera e convertido em

[13] Anders (2007: 82) observou esse decaimento da posição de condição à de condicionado a propósito do que ele chamava de "tempo do fim", o *kairos* pós-nuclear definido pela possibilidade iminente do "fim dos tempos".

nitrogênio reativo para uso humano, principalmente como fertilizante) e as mudanças climáticas — e estamos perto do limite de três outros — uso de água doce, mudança no uso da terra, e acidificação dos oceanos.

§ Sobre os nove parâmetros, ver J. Rockström, W. Steffen, K. Noon *et al.* 2009: 474. A acidificação dos oceanos tem sido muitas vezes referida como o irmão gêmeo das mudanças climáticas, por compartilhar com estas últimas as mesmas causas e por ser comparavelmente grave para a vida futura no planeta. É importante sublinhar que os limites propostos por Rockström *et al.* têm caráter experimental; não havia (não sabemos se isso mudou), por parte dos próprios cientistas que participaram do estudo, uma completa segurança acerca da quantificação de alguns dos parâmetros analisados. Para se ter uma noção da discussão em curso, vejam-se, por exemplo, o artigo de Anthony D. Barnosky *et al.* (2012), que reforça a ideia de um ponto de virada abrupta (*tipping point*) da biosfera terrestre, e o de Barry W. Brook *et al.* (2013), que questiona a existência de tal *tipping point* no caso específico da perda da biodiversidade. Para uma tentativa séria e estimulante de releitura crítico-otimista (os autores *parecem* crer na possibilidade de um "bom Antropoceno") do tema dos limites planetários do ponto de vista dos saberes antropológicos (*lato sensu*), ver Pállson *et al.* 2013, que reivindicam a urgência de uma consideração da competência própria das ciências humanas em geral (daquilo que se chama em inglês, por meio de um conectivo hesitante, de "*the humanities and the social sciences*") para o enfrentamento teórico e prático da catástrofe ambiental. A "natureza" ou "ambiente", em suma, seria algo sério demais para ser deixado exclusivamente nas mãos (e nos orçamentos de pesquisa...) dos cientistas naturais. Tanto mais que as distinções entre "ambientado" e "ambientante", natureza e cultura, tornam-se teórica e empiricamente cada vez mais problemáticas. Não há como discordar desse arrazoado e desse pleito, em particular do argumento de que, se as ciências "naturais" do Sistema Terra são capazes de parametrizar e modelar quantitativamente a evolução geofísica da crise planetária, a contribuição das ciências humanas é entretanto indispensável para se compreenderem as consequências sociopolíticas, se articularem as respostas possíveis e se firmarem os compromissos aceitáveis por parte de uma "humanidade" que se apresenta *imediatamente* como dividida em coletivos dotados de interesses e entendimentos variáveis e conflitantes a respeito dos valores vitais, e cuja situação futura (op.cit.: 8), em geral, será provavelmente tão diferente do Capitalismo Mundial Integrado de hoje quanto do mundo medieval ou das sociedades paleolíticas (o que

não é necessariamente uma previsão otimista, gostaríamos de ressalvar). Não nos entusiasma excessivamente, contudo, o clichê crítico que é o *leitmotiv* do texto de Pálsson *et al.*: "é importante historicizar e contextualizar afirmações sobre limites e fronteiras" (op.cit.: 7). Mas é claro... é mesmo imperativo; desde, contudo, que isso não nos leve à desanimadora conclusão, mais ou menos subreptícia, de que "limites e fronteiras" são mais uma "construção social". Outras ressalvas fundamentalmente sensatas que encontramos no texto merecem um comentário semelhante, como por exemplo:

> É necessário prestar mais atenção à distribuição social dos impactos planetários, os quais nem sempre são facilmente quantificáveis. A desigualdade na disponibilidade de água potável, por exemplo, dificilmente poderá ser solucionada por uma redistribuição global, e isto é algo que suscita problemas específicos de governança. Um "espaço operacional seguro para a humanidade" pode ser um instrumento útil na escala global, mas é uma ficção em escalas menores (loc. cit.).

"Governança", "recursos", "serviços ambientais"... Sobre não nos agradar esta linguagem gerencial que pontua o texto, associada aliás à noção de "sustentabilidade" (que, diríamos de nossa parte, "pode ser um instrumento útil em escala local, mas é uma ficção em escalas maiores"), não podemos deixar de chamar a atenção para a naturalidade com que se mantém a imagem dicotomizante do "local *versus* global", justamente um dos aspectos mais fortemente questionados, objetivamente, pela crise planetária.[14] Seria lamentável se, mais uma vez, terminássemos assistindo à reconstituição do dualismo Natureza/Cultura através dos gestos mesmos que o denunciam como insubsistente, com os cientistas naturais mesmerizados pelos "parâmetros geofísicos" e equipados com uma noção de "humanidade" vaga e de escassa eficácia política, enquanto os cientistas sociais simplesmente rebatizam de "justiça ambiental" a perene e incontornável luta pelos direitos dos deserdados da Terra, isto é, a "justiça social". Mas como dizia um dos lemas da campanha de fundação do Instituto Socioambiental (ISA), "socioambiental se escreve junto". Parece-nos necessário, em suma, entender a noção de *ecologia política* como um pleonasmo meramente enfático, não como um compromisso conceitual híbrido, um "arranjo" entre uma Natureza e uma Cultura que, dessa forma,

[14] Pode ser instrutivo comparar as considerações supracitadas ao argumento dos "ecopragmatistas" do notório Breakthrough Institute (do qual que falaremos mais adiante) para mostrar a inadequação da aplicação da noção de limites planetários em escala *global*, o que poderia bloquear "oportunidades" de crescimento em nível *local*; segundo os dois autores, apenas as mudanças climáticas e a acidificação dos oceanos constituiriam sistemas com limites planetários. Ver Nordhaus, Shellenberger & Blomqvist 2012: 6, 12 e 15.

continuariam a dar as cartas, agora apenas por debaixo do pano. Mas talvez estejamos lendo de modo excessivamente pouco compreensivo o importante "*call to arms*" de Pálsson *et al.*, e nos desculpamos se o compreendemos mal.

§ Um dos "canários da mina" das mudanças climáticas é o derretimento das principais coberturas de gelo da Terra. O 4º relatório do IPCC, lançado em 2007, estimava que o gelo do Ártico poderia desaparecer durante o verão até o final do século. Em agosto de 2012, porém, o recorde de degelo da região foi quebrado. Alguns cientistas já arriscam prever para esta década um verão sem gelo no Ártico. O resumo do Grupo de Trabalho I do 5º relatório, lançado em 2013, classifica como "provável" a quase total ausência de gelo marinho no Ártico, nos meses de setembro, até *meados* do século. As últimas novidades nas áreas polares, aliás, são posteriores ao relatório do IPCC, como já mencionamos; elas dizem respeito à assustadora velocidade de derretimento de geleiras monumentais na Antártida e na Groelândia, o que modifica consideravelmente as previsões (temporais e espaciais) de elevação do nível dos oceanos. Parafraseando o *Manifesto*, "tudo o que é sólido" — a começar pelo gelo mais antigo da Terra — "desmancha no mar"...[15]

Estamos, em suma, prestes a entrar — ou já entramos, e esta incerteza ela mesma ilustra a experiência de um caos temporal — em um regime do Sistema Terra inteiramente diferente de tudo que conhecemos. O futuro *próximo*, na escala de algumas poucas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros da ficção científica ou das escatologias messiânicas.

Há vários ícones impressionantes desse fenômeno de aceleração das alterações ambientais em uma taxa perceptível no intervalo de uma ou duas gerações humanas, como os gráficos em forma de bastão de hóquei[16] que

[15] Ver: 1) http://climateandcapitalism.com/2014/05/30/antarcticas-accelerating-ice-collapse/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+climateandcapitalism%2FpEtD+%28Climate+and+Capitalism%29; 2) http://climatecrocks.com/2014/06/02/new-video-meltwater-pulse-2b/; 3) http://www.skepticalscience.com/global-warming-vulnerability-greenland-ice-sheet.html; 4) http://mashable.com/2014/05/20/antarctia-collapse-ice-sheet-how-worried/?utm_cid=mash-com-Tw-main-link

[16] O *hockey stick graph*, concebido por Michael Mann para representar as mudanças na temperatura da Terra desde 1000 A.D., apareceu pela primeira vez em 2001, no "*Summary for Policy Makers*" do terceiro relatório do IPCC; ver a revisão do debate que ele suscitou, em Mann 2012.

mostram o aumento vertiginoso de diversos parâmetros críticos — temperaturas médias globais, crescimento populacional, consumo de energia *per capita*, taxa de extinção de espécies etc. — a partir do final do século XIX, ou como a "curva de Keeling", que descreve a evolução da taxa de concentração de CO_2 na atmosfera desde 1960, a qual atingiu pela primeira vez a marca de 400 ppm no dia 9 de maio de 2013.[17] Não se trata *apenas*, portanto, da magnitude das mudanças em relação a algum valor de referência (por exemplo, os 280 ppm de CO_2 de antes da Revolução Industrial), mas de sua *aceleração* crescente — a intensificação da variação, e a consequente perda de qualquer valor de referência.

Vivemos o tempo dos pontos catastróficos e da reversão das curvas.[18] Recordes de temperaturas altas são seguidos cada vez com mais frequência por recordes de temperaturas baixas, ainda que a tendência global seja de alta. Discute-se quase diariamente acerca da velocidade do aumento na concentração de CO_2 (o que envolve toda uma discussão sobre a economia dos países emergentes, por exemplo); discute-se a "sensibilidade" do Sistema Terra e o consequente grau de elevação na temperatura global em função da duplicação do CO_2 acumulado no sistema. Por outro lado, a diminuição global no volume do gelo não impede o aumento (provisório?) de sua extensão em algumas regiões do planeta, e se conjuga com a mudança em sua consistência, assim como em sua cor e consequente capacidade de refletir a luz. Qual a velocidade e a proporção da elevação do nível do

[17] Essas medidas têm sido estendidas até períodos mais distantes do passado, com base em observações empíricas (anéis de crescimento das árvores, amostras de gelo polar), algumas recuando até 11000 AP, como no caso da "anomalia da temperatura". A extensão da cobertura cronológica tem reforçado a excepcionalidade do momento presente, no que concerne ao ambiente no qual evoluiu a espécie humana.

[18] A curva de Keeling é um dos poucos gráficos que não apresentam oscilações negativas, à parte aquelas diurnas e sazonais. Já as medidas das temperaturas globais, embora mostrem claramente uma tendência de *aumento* ao longo dos períodos mais extensos (sobretudo nos gráficos "*hockey stick*" que incluem as temperaturas anteriores à Revolução Industrial), muitas vezes *diminuem* pontualmente, durante intervalos mais curtos de tempo. Um eventual aumento *mais lento* na temperatura global, prontamente celebrado pelos negacionistas do clima como prova da falsidade da "hipótese aquecimentista", é explicado pelos climatologistas por um aumento *mais acentuado* em outros parâmetros: por exemplo, da temperatura das camadas profundas dos oceanos.

mar, e a que se deve, por exemplo, a misteriosa queda na elevação global ocorrida entre 2010 e 2011?[19] Como dar conta do problema da atribuição, como falar em desvio da norma se a norma está mudando a cada ano?[20] Mais quente e mais frio, mais seco e mais úmido, mais rápido e menos rápido, mais sensível e menos sensível, maior e menor refletividade, mais claro ou mais escuro. A instabilidade afeta o tempo, as quantidades, as qualidades, as próprias medidas e escalas em geral, e corrói também o espaço. Local e global se sobrepõem e se confundem: a elevação global do nível do mar não se reflete uniformemente em sua elevação local; as mudanças climáticas são um fenômeno global, mas os eventos extremos incidem a cada vez em um ponto diferente do planeta, tornando sua previsão e a prevenção de suas consequências cada vez mais difíceis. Tudo o que fazemos localmente tem consequências sobre o clima global, mas por outro lado nossas pequenas ações individuais de mitigação parecem não surtir qualquer efeito observável. Estamos presos, enfim, em um devir-louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra. Não é de admirar que alguns climatologistas já se refiram ao atual sistema climático como "a fera do clima" ("*the climate beast*").[21]

O que tudo isso sugere é que aquela aceleração do tempo — e a compressão correlativa do espaço —, vista usualmente como uma condição existencial, psicocultural, da época contemporânea, acabou por extravasar, sob uma forma objetivamente paradoxal, da história social para a história biogeofísica. É essa passagem que Dipesh Chakrabarty (2009) descreve em seu artigo pioneiro "The Climate of History" como a transformação de nossa espécie de simples *agente* biológico em uma *força* geológica. Este é o fenômeno mais significativo do presente século: "a intrusão

[19] Alguns trabalhos a atribuem à ocorrência de enchentes monumentais na Austrália no mesmo período, a qual "subtraiu grandes quantidades de água dos oceanos sem devolver depois essa água, como um usuário de biblioteca que acumula multas cada vez maiores por atraso" (Freedman 2013).

[20] Cf. Hansen *et al.* 2012.

[21] W. Broecker e R. Kunzig, citados por D. Chakrabarty (2013): "De tempos em tempos (...), a natureza decide dar um bom pontapé na fera do clima. E a fera responde, como as feras costumam fazer, de maneira violenta e um tanto imprevisível". Ver a retomada dessa passagem no texto de Chakrabarty publicado em Hache 2014.

de Gaia" (Stengers 2009), brusca e abrupta, no horizonte da história humana, o sentido do retorno definitivo de uma forma de transcendência que acreditávamos haver transcendido, e que agora reaparece mais forte do que nunca. A transformação dos humanos em força geológica, ou seja, em um fenômeno "objetivo", em um objeto "natural", em um "contexto" ou "ambiente" condicionante, se paga assim com a intrusão de Gaia no mundo humano, dando ao Sistema Terra a forma ameaçadora de um *sujeito histórico*, um *agente político*, uma *pessoa moral* (Latour 2013a). Em uma inversão irônica e mortífera (porque recursivamente contraditória) da forma e do fundo, o ambientado se torna o ambiente (o "ambientante") e reciprocamente: crise, com efeito, de um cada vez mais ambíguo ambiente, que não mais sabemos *onde está* em relação a nós, nem nós em relação a ele.

Essa súbita colisão dos Humanos com a Terra, a terrificante (ou "terra-ficante") comunicação do geopolítico com o geofísico, contribui de maneira decisiva para o desmoronamento da distinção fundamental da *episteme* moderna — a distinção entre as ordens cosmológica e antropológica, separadas desde "sempre" (quer dizer, desde pelo menos o século XVII) por uma dupla descontinuidade, de essência e de escala. De um lado, assim, a evolução da espécie, do outro a história do capitalismo (a longo prazo, estaremos todos mortos); tudo é termodinâmica no final das contas, mas é na dinâmica do mercado de ações que se fazem as contas que contam; a mecânica quântica flutua no coração da realidade, mas são as incertezas da política parlamentar que mobilizam nossos corações e mentes — em outras e poucas palavras, Natureza e Cultura (Latour 1991; Viveiros de Castro 2012a). Mas eis que, uma vez quebrada a redoma que ao mesmo tempo nos separava e nos elevava infinitamente acima da Natureza infinita "lá fora" (Hache & Latour 2009), cá estamos no Antropoceno, a época em que a geologia entrou em ressonância *geológica* com a moral, tal como anunciado pelos célebres videntes Gilles Deleuze e Félix Guattari, vinte anos antes de Crutzen: o que, sublinhamos, não moraliza a geologia (a responsabilidade humana, a intencionalidade, o significado — ver

Pálsson *et al.* 2013), mas sim geologiza a moral.[22] A bela estratificação sociocosmológica da modernidade começa a implodir diante de nossos olhos. Imaginava-se que o edifício podia se apoiar apenas sobre seu andar térreo, a economia, mas eis que nos esquecemos das fundações. E o pânico sobrevém, quando se descobre que a determinação em última instância era apenas a penúltima...

Não apenas a modernidade se globalizou, como o globo planetário se modernizou — tudo isso em um intervalo de tempo muito curto: "apenas muito recentemente a distinção entre as histórias humana e natural [...] começou a ruir" (Chakrabarty 2009: 207). A ideia de que nossa espécie é de aparição recente no planeta, que a história tal como a conhecemos (agricultura, cidades, escrita) é mais recente ainda, e que o modo de vida industrial, baseado no uso intensivo de combustíveis fósseis, iniciou-se menos de um segundo atrás, na contagem do relógio evolutivo do *Homo sapiens*, parece apontar para a conclusão de que a humanidade ela própria é uma catástrofe, um evento súbito e devastador na história do planeta, e que desaparecerá muito mais rapidamente que as mudanças que terá suscitado no regime termodinâmico e no equilíbrio biológico da Terra. Nas narrativas dessa "História Profunda" que vai sendo construída por historiadores, paleontólogos, climatólogos e geólogos,[23] os humanos desempenham ao mesmo tempo um papel crucial, tardio e muito provavelmente efêmero.

§ Sobre o provável equívoco científico e a conveniente manobra política de se recuar o início do Antropoceno até o Neolítico (inocentando assim os atuais interesses tecno-econômicos que entopem a atmosfera com CO_2, ou pelo menos atenuando a gravidade de seus crimes), ver Hamilton 2014, que, além de contestar tal recuo, lembra que há paleoclimatologistas respeitados, como Wally Broecker, que preferem falar de uma nova *era* geológica (a "era Antropozóica")[24] mais do que de uma simples *época* (o Antropoceno), aumentando assim em pelo menos uma ordem de grandeza a escala cronoló-

[22] Ver o capítulo "10.000 av. J.C.: Géologie de la morale" de *Milles Plateaux*. A data evidentemente se refere à Revolução Neolítica e ao começo do Holoceno.

[23] Ver a monumental síntese recente de Brooke 2014.

[24] O termo já teria sido sugerido em 1873 por Stoppani (*apud* Pálsson *et al.* 2013: 4).

gica e a significação geofísica do evento iniciado com a Revolução Industrial e suas etapas sucessivas de intensificação. Recordemos ainda que a ideia de uma vocação ecocida congênita do *Homo sapiens* é frequentemente evocada — por vezes com as melhores das intenções (agora que sabemos ser, além de mortais, mortíferos, podemos e devemos fazer algo a respeito, como sugere Monbiot 2014, apoiado em literatura recente sobre a extinção da megafauna do Pleistoceno) — para explicar a presente derrocada antropocênica. Mas tal argumento tem sido recebido com ceticismo por parte de pelo menos alguns paleo-ecólogos adeptos da "teoria da resiliência" (Brooke 2014: 8-9, 267-68), que sugerem, ao contrário, longuíssimos períodos de estabilidade ecológica e sociopolítica das sociedades arcaicas, pontuados por "gargalos" ambientais exógenos (catástrofes não-malthusianas, de origem tectônica ou astronômica). Em um raciocínio aparentado ao de Monbiot sobre o *Homo destructor*, Pálsson *et al.* (2013: 8) sugerem que o que distingue o Antropoceno de modo mais notável ("*striking*") é que ele é a primeira época geológica em que uma força geologicamente determinante é "ativamente consciente de seu papel geológico", e que isto modifica potencialmente a própria natureza da geologia. Mas isso não seria mais ou menos equivalente a dizer que, depois de Darwin, as leis da evolução foram "potencialmente" modificadas, isto é, que agora temos a capacidade de infringi-las? Curioso argumento. Ser ativamente *consciente* de seu papel geológico é necessariamente sinônimo de ser ativamente *capaz* de modificar esse papel? Afinal, somos "ativamente conscientes" de nossa mortalidade há vários, centenas talvez, de milênios, e nem por isso...

§ Veremos mais adiante que o termo "Antropoceno", senão sua referência geofísico-antropológica, não desperta exatamente um entusiasmo unânime entre os especialistas das "humanidades". Evoque-se aqui, por ora, apenas a proposta — de resto, assaz típica de uma das principais vertentes de crítica ao conceito — de se rebatizar o Antropoceno de "Capitaloceno", cujo campeão é o sociólogo Jason Moore, coordenador do World-Ecology Research Network (https://www.facebook.com/pages/World-Ecology-Research-Network/174713375900335). Moore entende que a Revolução Industrial iniciada no começo do século XIX é apenas consequência da mutação socio-econômica que gerou o capitalismo no "longo século XVI", e que portanto a origem da crise reside, em última instância, nas relações de produção antes que nas (e antes das) forças produtivas, se podemos nos exprimir assim. (Com que então não foi o moinho de vento que nos deu o senhor feudal, nem o motor a vapor o capitalista industrial?) Como, entretanto, contra-argumentou Chakrabarty,[25]

> alguns acadêmicos afirmam que não é a agência humana enquanto tal que se tornou uma força planetária, pois a mudança climática é resultado simplesmente do desenvolvimento capitalista. Seu refrão é: 'É o capitalismo, estúpido!'. Se argumentássemos que uma modernização global de tipo soviético teria produzido consequências muito similares, a maioria deles começaria a fazer toda sorte de acrobacias teóricas para provar que o socialismo soviético era na verdade o capitalismo sob outra forma! Naturalmente, não se pode especular sobre um 'verdadeiro socialismo' que ninguém nunca viu... (Chakrabarty 2012).

Decerto, a finitude empírica da espécie é algo que a grande maioria das pessoas letradas aprendeu a admitir desde, pelo menos, Darwin. Sabemos que "o mundo começou sem o homem e terminará sem ele", na frase tão lembrada e tão plagiada de Lévi-Strauss (1955: 477-78). Mas quando as escalas da finitude coletiva e da finitude individual entram em uma trajetória de convergência, essa verdade cognitiva se torna subitamente uma verdade afetiva difícil de administrar. Uma coisa é saber que a Terra e mesmo todo o Universo vão desaparecer daqui a bilhões de anos, ou que, bem antes disso mas em um futuro ainda indeterminado, a espécie humana vai se extinguir — este último saber é, de resto, frequentemente neutralizado pela esperança de que "iremos nos transformar em outra espécie" (noção que carece de qualquer sentido preciso) —; outra coisa, bem diferente, é imaginar a situação que o conhecimento científico atual coloca no campo das possibilidades iminentes: a de que as próximas gerações (as gerações *próximas*) tenham de sobreviver em um meio empobrecido e sórdido, um deserto ecológico e um inferno sociológico. Uma coisa, em outras palavras, é saber teoricamente que vamos morrer; outra é receber de nosso médico a notícia de que estamos com uma doença gravíssima, com provas radiológicas e outras à mão.

§ Um agravante dessa dificuldade de se pensar a catástrofe é o caráter "hiperobjetivo" das mudanças climáticas. "Hiperobjetos" foi o nome dado por Timothy Morton (2010, 2013) a um tipo relativamente novo de fenômenos

[25] Não sabemos se ele tinha as agressivas críticas de Moore especificamente em mente.

e/ou entidades, que desafiariam nossa percepção do tempo e do espaço, porque, entre outras características, distribuem-se de tal maneira pelo globo terrestre que não podem ser apreendidos imediatamente por nós, ou porque persistem e produzem efeitos cuja duração excede enormemente as escalas da vida individual, da vida coletiva e, verossimilmente, da duração da espécie. Exemplos de hiperobjetos são os materiais radioativos e outros dejetos industriais, assim como o aquecimento global e as mudanças ambientais que a ele se seguirão, as quais deverão durar milhares ou milhões de anos até que sejam restabelecidas as condições que hoje conhecemos. Autores como Hans Jonas e Gunther Anders, registre-se, já haviam antecipado largamente essa ideia de uma desproporção radical, suscitada pela potência tecnológica moderna, entre causas e efeitos, ações e consequências, em um processo de deslocalização e perenização das ações humanas — do ponto de vista, bem entendido, de nossa experiência e imaginação.[26]

Como observa Latour (2013a: 109), tentando caracterizar os diversos aspectos do sentimento de "desconexão" que nos paralisa frente aos eventos atuais: "Nada [está] na escala certa". Não se trata apenas, portanto, de uma "crise" *no* tempo e *no* espaço, mas de uma corrosão feroz *do* tempo e *do* espaço.[27] Este fenômeno de um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais (o interesse contemporâneo pelos fractais não nos parece acidental) anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente "mudança de fase" na experiência histórica humana. Encontramo-nos, com isso, forçados a reconhecer (ainda a dupla torção lévi-straussiana) o advento de uma outra continuidade, uma "posterioridade" quase-freudiana, melhor, uma continuidade *por vir* do presente moderno com o passado não-moderno — uma continuidade mitológica, ou, em outras palavras, cosmopolítica. Assim, o tempo histórico parece a ponto de voltar a entrar em ressonância com o tempo meteorológico — mas agora não mais nos termos arcaicos dos ritmos sazonais, e sim nos da disrupção dos ciclos e na irrupção de cataclismos. O espaço psicológico se vai tornando coextensivo ao espaço ecológico — mas agora não mais como controle mágico do ambiente, e sim como "o pânico frio" (Stengers) suscitado pela enorme distância entre conhecimento científico e impotência política, isto é, entre nossa capacidade (científica) de imaginar o fim do mundo e nossa incapacidade (política) de imaginar o fim do capitalismo, para evocarmos a tão citada *boutade* de Jameson. Aparentemente, então, não apenas estamos à beira do retorno a uma "condição pré-moderna", como nos veremos ainda mais desamparados, diante do choque com Gaia, do que se via o assim chamado "homem primitivo" diante do poder da Natureza, pois este último, ao menos, "se achava protegido — e por assim dizer liberado — pela almofada acolchoante de seus sonhos" (Lévi-Strauss 1955: 452). Nossos pesadelos, ao contrário, assombrar-nos-iam em plena vigília. Ainda que a sensação de estarmos acordados possa ser apenas um pesadelo a mais.

[26] Ver, ainda, as páginas cortantes de Anders (2007: 40-51) sobre o "paralogismo da sensação", a indiferença pessoal ao apocalipse devido ao fato de que, como "todo mundo vai morrer junto", ele não me concerne a mim enquanto tal.

[27] Sobre a aceleração do tempo, ver o denso artigo de Derrida (1984), que não tivemos — *et pour cause* — tempo para ruminar adequadamente. Veja-se também, aliás, Gaston 2013 para uma exposição da crítica derrideana ao conceito metafísico de "mundo" e outros conceitos correlatos, bem como para uma defesa deste filósofo diante de críticas feitas pelos que Gaston chama de "eco-polemistas" (pp. 151-ss).

A perspectiva do fim do mundo

É desse choque que falam os discursos apocalípticos acima mencionados, cujos efeitos de conjunto sobre o imaginário contemporâneo passamos aqui, enfim, a analisar.

O fim do mundo, então. Comecemos pelo "*fim*". A fórmula nos lança em uma situação paradoxal semelhante à deformação nos parâmetros espaciotemporais que mencionamos acima, na qual somos arrastados simultaneamente por um duplo movimento, em direção a um passado e a um futuro igualmente duplos, com uma face "empírica" e uma face "transcendental": o passado obscuro e violento da geração material (cosmogênese, antropogênese) e o futuro doloroso da decadência e corrupção, ou espera da morte; mas também um passado de pura plenitude existencial (que nunca aconteceu como presente, pois é sua ideia reguladora e portanto sua

inversão mítica) e um futuro de inexistência absoluta (que por assim dizer já aconteceu desde sempre, pois a inexistência absoluta é "espiritualmente" retroativa).[28] Todo pensamento do fim do mundo coloca assim a questão do começo do mundo e a questão do tempo de antes do começo, a questão do *katechon* (o tempo do fim, isto é, o tempo do antes-do-fim) e a questão do *eschaton* (o fim dos tempos), a desaparição ontológica do tempo: o fim do fim.

Em segundo lugar, o *mundo*. Pensar o fim do "mundo" nos situa em um registro tanto subtrativo como duplicativo: o mundo é posto para ser eliminado, posto como "já" eliminado por um pensamento que está implicado ele próprio nessa eliminação, pois é um aspecto, propriedade ou dimensão (essencial ou acidental, tanto faz aqui) do mundo que ao mesmo tempo se antecipa a este ao representar — ou antes, "pré-apresentar" — o evento do fim. O pensamento do fim do mundo suscita necessariamente o problema correlato do fim do pensamento, isto é, o fim da relação (interna ou externa, pouco importa agora) entre pensamento e mundo.

Adotamos operacionalmente (i.e. sem compromisso metafísico), portanto e por ora, a posição "correlacionista" trivial de que o fim do mundo é um problema posto por e para o pensamento, pois só o pensamento problematiza — o que não significa, o que é menos trivial, que só os humanos pensem, isto é, tenham um mundo a perder. Constatamos, de fato, que todos os conceitos de "mundo" presentes nos discursos apocalípticos em exame mobilizam um interlocutor conceitual da família do "Outrem" deleuziano: Outrem como a estrutura *a priori* que é condição de todo mundo "objetivo" possível, e portanto da possibilidade objetiva de sua extinção.[29] O "fim do mundo" só tem um sentido determinado nestes

[28] Ver Anders (2007: 18-27) sobre "o *kairos* da ontologia", momento criado pelo risco do apocalipse, e portanto fim da época do "não-ser para nós" e advento do "não-ser para ninguém", o "verdadeiro não-ser" da extinção que abolirá — que sempre-já aboliu — o passado como tal. Esta conexão entre o que, meio século depois das reflexões de Anders, veio a ser apelidado de "virada ontológica" e a perspectiva do fim do mundo parece-nos fundamental.

[29] Deleuze 1969, pp. 350-ss. O conceito é retomado em Deleuze & Guattari 1991. Mais uma vez, ver Gaston 2013: 99-ss para uma análise da afirmação de Derrida de que a morte de outrem é o fim do mundo.

discursos — só se torna ele próprio pensável como possível —, se se determina simultaneamente *para quem* este mundo que termina é *mundo*, quem é o mundano ou o "mundanizado" que *define o fim*. O mundo, em suma, é uma *perspectiva objetiva*.[30]

A relação (ou correlação) central em todas as variantes míticas do fim do mundo aqui consideradas — relação cujo fim parece ser, assim, o problema, mesmo quando "o problema" é destroná-la de sua centralidade ou desrealizá-la pura e simplesmente — é aquela entre a "mundanidade" e a "humanidade". Nas páginas que se seguem, fim do *mundo* será tomado como algo que é necessariamente pensado a partir de um outro pólo, um "*nós*" que inclui o sujeito (sintático ou pragmático) do discurso sobre o fim. E chamaremos de "humanidade" ou "nós" a entidade para quem o mundo é mundo, ou melhor, *de quem* o mundo é mundo.[31] Crucialmente, entretanto, e este é um ponto muito pouco notado pelos discursos instalados na perspectiva do ocidente moderno — sejam eles de inspiração "naturalista", "humanista" *ou* "pós-humanista" — a questão de saber *quem é o "nós"*, o que se entende por "humano" ou "pessoa" em *outros* coletivos consensualmente considerados (por "nós") como humanos, raramente é colocada, e de qualquer modo jamais ultrapassa o limite da espécie enquanto categoria taxonômica extensiva. A abordagem desta questão é uma tarefa estratégica, para a qual a teoria etnográfica está muito mais bem preparada, diríamos, que a metafísica ou a antropologia filosófica, as quais quase sempre parecem saber perfeitamente que gênero de entidade é o *anthropos*, e, acima de tudo, *quem* está falando, quando *se* diz "nós".[32]

O problema do fim do mundo se formula, então, sempre como uma separação ou divergência, um divórcio ou uma viuvez, resultante da desaparição de um dos pólos da dualidade entre o mundo e seu Habitante, o ente do qual o mundo é mundo — e que em nossa tradição metafísica

[30] "Lembremos que a expressão 'mundo real' é como 'ontem' ou 'amanhã', já que seu sentido se altera de acordo com o ponto-de-vista [*standpoint*]" (Whitehead 1979: 65).

[31] Para a distinção entre o conceito "relativista" de mundo-para-um-sujeito e o conceito "perspectivista" de mundo-de-um-sujeito, ver Viveiros de Castro 2012b [1998].

[32] Sobre esta diferença no modo de determinar as condições de articulação de um "nós", ver o comentário a uma frase de Rorty em Viveiros de Castro 2011a.

tende a ser o "Humano", atenda ele pelo apelido de *Homo sapiens* ou de *Dasein* —, desaparição seja por sua extinção física, seja por sua absorção metafísica pelo termo correlativo, o que leva à redeterminação deste termo subsistente. De maneira muito simples, podemos partir da oposição entre um "*mundo sem nós*", isto é, o mundo depois do término da existência da espécie humana, e um "*nós sem mundo*", uma humanidade desmundanizada ou desambientada, a subsistência de alguma forma de humanidade ou subjetividade após o fim do mundo. Mas, como vimos, pensar a disjunção futura dos termos evoca irresistivelmente a origem de sua presente, e precária, conjunção. O fim do mundo retroprojeta um início do mundo; no mesmo passo, o destino futuro da humanidade nos transporta para a sua emergência. A existência do "mundo antes de nós", embora seja considerada por alguns como um desafio filosófico (ver adiante), não parece um estado de coisas de difícil figuração para o homem comum. Mas a possibilidade de um "nós antes do mundo", a preexistência ontocosmológica do humano ao mundo, é uma figura menos usual na vulgata mitológica ocidental. Veremos que ela é uma possibilidade largamente explorada pelo pensamento ameríndio.

A dualidade mítica "humanidade/mundo", pensada a partir de sua dissolução por subtração de um dos pólos, coloca-nos assim diante de quatro casos básicos, ao levarmos em conta sua projeção para o futuro ou para o passado. Mas esta matriz simples logo se desdobra em oito casos, se considerarmos o tom afetivo ou valor atribuído a cada uma destas resoluções subtrativas. O mundo depois de nós pode ser visto como uma nova Idade de Ouro para a vida, ou, alternativamente, como um deserto silencioso e morto; a humanidade após o fim do mundo pode ser vista como uma raça de super-homens cujo destino é o cosmos infinito, ou como um punhado de sobreviventes miseráveis em um planeta devastado, e assim por diante.[33]

Na verdade, porém, o quadro é bem mais nuançado, pelo mero fato de que o sentido e a referência de "mundo" e "humanidade", nessas diferentes

[33] Em vista da intenção política do presente ensaio, o leitor não há de se admirar que consideremos mais interessantes ("melhores para pensar", diria Lévi-Strauss) os casos de gente-sem-mundo que os de mundos-sem-gente, e que portanto nos demoremos mais sobre os primeiros.

fabulações míticas, artísticas, científicas ou filosóficas sobre o fim do mundo, variam bastante. O pólo "sujeito" ou "pessoa" parece quase sempre se referir, como vimos, à totalidade da humanidade enquanto espécie; mas ele pode se reduzir à "verdadeira" humanidade, isto é, a alguma encarnação sociocultural específica da excelência humana (nós, por exemplo), ou ao contrário se expandir a uma virtualidade antropomórfica universal, uma espécie de fundo de humanidade enquanto *prima materia*. Quanto ao "mundo" cujo fim é imaginado, ele pode dizer respeito ao conjunto da biosfera terrestre; pode designar o cosmos como um "todo" (a coleção de entidades e processos espaciotemporais, i.e. o "mundo" da física), ou mesmo a Realidade em seu sentido metafísico, ou ainda o Ser como tal; mas pode designar também o *Umwelt* socionatural humano, ou, mais restritamente, certo modo de vida visto como o único digno de verdadeiros seres humanos (acaso podemos viver sem aviões e sem computadores, sem plásticos e sem antibióticos?).[34]

Essas flutuações ou equivocações não tiram a saliência e a pregnância da ideia de "fim do mundo"; ao contrário, as difratam e multiplicam em uma variedade de fins e de mundos que parecem entretanto exprimir todos uma mesma intuição histórica fundamental: foi-nos revelado que as coisas estão mudando, mudando rapidamente, e não para o bem da vida humana "tal como a conhecemos".[35] Por fim, e sobretudo, não temos a menor ideia do que fazer a respeito. O Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico. Tempos interessantes, de fato.

[34] Não iremos discutir aqui as nuances técnicas dos diversos conceitos de mundo desenvolvidos historicamente "dentro" da filosofia enquanto disciplina. Para uma análise parcial desta história, centrada na série "Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Derrida", ver o útil livro, já citado, de Sean Gaston (2013).

[35] A fórmula "o fim de X tal como o/a conhecemos" (X = o mundo, a vida humana, a civilização, o Estado-nação etc.) é cada vez mais recorrente no discurso contemporâneo, e mereceria uma análise detalhada. Em sua aparente inocência de mero idiomatismo (temos que ela se disseminou a partir de traduções do inglês), é rica em subentendidos filosóficos.

... Rasteja até Belém para nascer?

We have lost the cosmos
(D.H. Lawrence)

O mundo antes de nós

O primeiro modo que escolhemos para começar nosso sobrevôo tem sua expressão canônica na ideia do Éden, a imagem propriamente paradisíaca da infância do mundo: o mundo tal como existia até o sexto dia da Criação, isto é, como um cenário montado à espera do ator principal, o "Homem". O Éden é um mundo-sem-os-humanos que é um mundo-para-os-humanos; os humanos são os últimos a chegar, e são, nesse sentido, o "fim" (a finalidade) do mundo. Alternativamente, podemos imaginar este mundo já na semana seguinte à da criação, mas antes do pecado original, antes, portanto, que Adão e Eva dele se separassem, objetivando-o como seu antagonista. O mundo pré-lapsariano é o mundo pré-objetivo de uma humanidade pré-subjetiva.[36]

O mitema do mundo edênico persiste contemporaneamente na ideia da *wilderness*, aqueles espaços cada vez mais restritos de uma natureza pura, incorrompida pela presença humana, *horti conclusi* que dão testemunho de um passado que teria conseguido sobreviver "intocado" desde os tempos primigênios até o presente — mas que estaria hoje ameaçado de desaparecer, em resultado da ação cegamente predatória da civilização ocidental. Como mostrou William Cronon (1995), foi apenas no apagar das luzes do século XVIII — em parte pela influência de noções como o "sublime" e do tema da "última fronteira" sobre o imaginário norte-americano — que

[36] Ver Danowski (2011a) para um dos textos que inspiraram o presente ensaio, no qual se propõe a leitura de certas ficções recorrentes na obra de David Hume (entre elas a de Adão) como configurando a concepção de uma humanidade "antes" do mundo e de uma humanidade "depois" do mundo (o mundo entendido não como totalidade, mas como "experiência" que, no caso dessas ficções, ou ainda não existiria, ou não existiria mais).

a *wilderness* passou a ser associada a afetos positivos, a sentimentos próximos do sagrado, despertados pela "experiência" de contemplação de uma natureza grandiosa, anterior e superior ao humano. Antes daquela época, o termo *wilderness* denotava paisagens desérticas, estéreis ou selvagens, que despertavam muito mais o desespero, a confusão e o medo de cair sob o poder do demoníaco do que a admiração estética ou a religiosidade. No *Paraíso Perdido* (IV, 132-135) de Milton, a *wilderness* é a paisagem que encerrava e protegia o Jardim do Éden de todo acesso exterior. É esse avesso ecotópico do paraíso, essa exterioridade anti-edênica que Adão e Eva tiveram que enfrentar ao serem expulsos do berço, e que só com muito trabalho e sofrimento foram conseguindo, nesse nosso afã sem descanso, humanizar.

A concepção positiva da *wilderness* como "mundo-sem-nós" esteve no centro de alguns movimentos ambientalistas contemporâneos, como o preservacionismo radical, que teve sua atuação mais expressiva na segunda metade do século XX. Essa vertente do ambientalismo considera a existência dos seres humanos como essencialmente *desnaturante*, não hesitando portanto em propor a expulsão, para fora dos espaços "naturais", de toda e qualquer coletividade humana ali localizada (via de regra, povos indígenas ou populações ditas tradicionais, isto é, com fraca inserção no mercado capitalista).[37] Tal percepção pós-lapsariana de toda e qualquer comunidade humana contrasta, ou melhor, convive confusamente em nosso imaginário com uma percepção adâmica das populações indígenas, segundo a qual estas viveriam "em harmonia com a natureza" — o que significa dizer que têm pouco "impacto" sobre parâmetros biofísicos de um ambiente *definido por subtração* do humano. Inversamente, qualquer transformação dessas sociedades que envolva a introdução em seus modos de vida de objetos ou técnicas industriais basta para justificar sua exclusão dessa posição adâmica privilegiada, e portanto, *inter alia*, serve de argumento para sua expulsão das terras "selvagens" que a duras penas conseguem manter, o que favorece invariavelmente poderosos interesses que nada têm de preservacionistas. É desnecessário lembrar a frequência com que, em nosso país, o fantasma do "índio de jeans", que portanto "não é mais índio" e que "não precisa de terra, mas de assistência do Estado", é conjurado pelos latifundiários do agronegócio, com o apoio sempre entusiasmado da grande mídia corporativa, ao mesmo tempo sócia interessada e cliente servil do Capital.

[37] Embora dificilmente se encontrem hoje movimentos ambientalistas que reivindiquem a expulsão de populações tradicionais de suas terras em prol da preservação de seus ecossistemas, iniciativas internacionais como o REDD (abreviatura da expressão em inglês "*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation*" – Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal) e mesmo o REDD+ (o signo "+" faz referência ao "papel da conservação, do manejo sustentável e do aumento de estoques de carbono nas florestas, indo além do desmatamento evitado e recuperação de florestas" — cf. o blog *O Eco:* http://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/27940-entenda-o-que-e-redd), muitas vezes financiadas pelo Banco Mundial, têm recebido inúmeras críticas por acabar tendo esse mesmo efeito. Ver por exemplo http://climateandcapitalism.com/2014/03/16/kenya-evicts-indigenous-people-for-forest-offset-scam/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+climateandcapitalism%2FpEtD+%28Climate+and+Capitalism%29 e a *No Redd in Africa Network*: http://no-redd-africa.org.

O mundo edênico da *wilderness* é assim um mundo *orgânico* e *plural*. Ele é construído em torno de uma oposição fundamental entre a *vida*, concebida como inesgotável profusão de formas e sutil equilíbrio de forças, e a *humanidade* (seja como espécie "anti-natural", seja em sua variedade moderna-industrial), imaginada como um fator que conspurca, diminui e desequilibra a vida, quantitativa e qualitativamente.[38]

O mundo depois de nós

Um segundo modo de pensar a oposição entre a vida e a humanidade consiste em projetá-la para o futuro. A vida ressurgirá, invencível, em sua variedade e abundância, e reconquistará o território (a Terra) que a humanidade, agindo como um impiedoso invasor alienígena, havia transformado em um deserto de concreto, asfalto, plástico e plutônio. Esta visão

[38] "Eu penso que no século XX, quando a nossa população quadruplicou, nós chegamos a um ponto em que redefinimos o pecado original: só por termos nascido somos parte do problema" (Weisman 2013).

paradoxalmente otimista da desaparição da humanidade — otimista porque o ponto de vista adotado é, obviamente, o da vida — foi exposta no livro *best-seller* do jornalista, escritor e ambientalista Alan Weisman, *The world without us* (2007), que deu origem a mais de uma série de TV.[39] O livro de Weisman é uma versão mais "extrema" do clássico de ficção-científica de George R. Stewart, *Earth abides* (1949), em que um dos poucos sobreviventes de uma epidemia causada por um vírus letal decide observar — ele era naturalista de profissão — como a vida não-humana evolui após a dramática redução da humanidade a um punhado de indivíduos dispersos pelo mundo.[40] *The world without us*, ao contrário, é um texto especulativo não-ficcional, que descreve o destino do planeta após o fim absoluto da espécie (o livro não especifica que tipo de evento teria acarretado tal extinção), mostrando como nossos traços materiais irão se apagando aos poucos, desaparecendo de todo em um período comparativamente muito curto, de algumas décadas a uns poucos milênios. O fim do *Homo sapiens* juntamente com as ruínas de sua orgulhosa civilização permitirá, após uma fase de transição (pois será ainda preciso que a "natureza" absorva os efeitos da explosão das muitas bombas-relógio tecnológicas que deixamos para trás), o restabelecimento e o desabrochar da Terra em uma imensa *wilderness*, uma rica tapeçaria de ecossistemas onde vicejam inumeráveis espécies. Weisman leva em consideração a irreversibilidade de certas transformações antrópicas do ambiente, já desencadeadas; mas seu experimento mental se concentra na capacidade da natureza obliterar a carapaça material da civilização, revitalizando um planeta sufocado pela acumulação de nossos artefatos e dejetos.

§ Esta mesma ideia de uma subtração do elemento humano como permitindo o restabelecimento edênico do planeta está no cerne do Movimento para a

[39] Não confundir o livro de Weisman com o filme *The world without US* (US = United States), documentário-ficção lançado em 2008.

[40] O protagonista termina por encontrar outros raros sobreviventes e lidera um esforço, fracassado, de reconstrução da civilização. Já em plena velhice, vendo-se obrigado a abandonar esse sonho, ele finalmente aceita como um novo começo esperançoso a regressão de seus descendentes e dos demais humanos a um estado de primitividade cultural.

Extinção Voluntária dos Humanos,[41] criado no início dos anos 90 pelo ativista norte-americano Les U. Knight, inspirado em parte pela Ecologia Profunda, e que prega nosso desaparecimento gradual pela via da abstenção da reprodução. Os últimos, e já raros, humanos terão a sorte de desfrutar desse mundo edênico.

Dipesh Chakrabarty introduz "The climate of History" com uma menção a *The world without us*, observando que o experimento mental de Weisman mostra como o nosso próprio senso da história está ameaçado de destruição com o rompimento da continuidade entre passado e futuro, sem a qual a experiência do presente perde seu sentido. A crise ecológica, tomada como prenúncio da extinção empírica da humanidade, encerra a perspectiva histórica em um paradoxo pragmático: "Acompanhando o experimento de Weisman, somos obrigados a nos inserir em um futuro 'sem nós', para estarmos em posição de imaginá-lo" (2009: 197-98). O futuro deixa de ser feito da mesma matéria que o passado, torna-se radicalmente *outro*, não-nosso, um tempo que exige a nossa desaparição para aparecer. A história se degrada metafisicamente, tornando-se passageira como qualquer fenômeno, justamente, histórico: é a história ela toda, ou melhor, ela própria, que em breve ingressará na categoria das "águas passadas". Gunther Anders (2007: 11-18), escrevendo algumas décadas atrás, observava que a derrocada da cosmologia geocêntrica se viu rapidamente compensada, no pensamento moderno, por uma absolutização antropocêntrica da história, isto é, pelo "relativismo histórico"; mas, prossegue ele, a perspectiva do fim do mundo inaugurada com a era atômica relativiza absolutamente esta absolutização: o "fim da História" se torna uma ocorrência [*occurrence*] meteorológica, um acidente com dia e hora marcados para acontecer (ao menos *de jure*):

> A História-que-não-é-mais será uma espécie de não-ser-mais fundamentalmente diferente dos acontecimentos históricos individuais que, uma vez passados, não são mais. Ela não será mais 'passado': será uma coisa que terá existido sob tal forma (quer dizer,

[41] *Voluntary Human Extinction Movement*. Ver a página do movimento: http://www.vhemt.org (26/5/2013). Weisman (2008), aliás, em entrevista, também evoca uma hipotética interrupção da procriação humana como modo "não-violento" de retornar ao *statu quo ante*.

que 'não terá existido' sob tal forma) como se jamais houvesse existido (Anders 2007: 22).

Em suma: jamais teremos sido, e ponto final.

O aparente otimismo com que Weisman encara seu "mundo sem nós" se revela, portanto, profundamente irônico, ao introduzir, sob o modo paradoxal de sua subtração, um novo ator histórico global: a humanidade como "espécie humana" ou "*mankind*", entidade biológica tornada força geofísica capaz de desestabilizar as condições-limite de sua própria existência.

O fora sem pensamento ou a morte de Outrem

Inside, outside, it really doesn't matter
(DON JUAN MATUS)

Um certo povo sem mundo do passado recente

Há muito se observa que a apercepção cultural da modernidade tem (ou antes, teve) como um de seus elementos fundamentais um sentimento de perda do mundo, e uma consequente crise espiritual da humanidade (ocidental, bem entendido), a qual passou, graças justamente a tal crise libertadora, à condição inédita de "sujeito autônomo". A revolução científica do século XVII, que teria nos tirado de um "mundo fechado" e hierárquico e introduzido ao "universo infinito" e democrático (Koyré 1962), viu-se ao mesmo tempo racionalizada e invertida pelo golpe palaciano que foi a filosofia crítica. A equivocamente denominada revolução copernicana de Kant é, como se sabe, a origem oficial da concepção moderna do Homem (guardemos a forma masculina) como poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza, único ente capaz de elevar-se para além da ordem fenomenal da causalidade que seu próprio entendimento condiciona: o "excepcionalismo humano" é um autêntico *estado de exceção ontológico*, fundado na separação autofundante entre Natureza e História. A tradução militante desse dispositivo mítico é a imagem prometeica do Homem conquistador da Natureza: o Homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor. Mas este privilégio é profundamente ambivalente, como sabemos desde, pelo menos, o Romantismo. A apropriação racional e a economização instrumental do mundo levariam a seu "desencantamento" (Weber), e o *Dasein*, este "configurador de mundos" (Heidegger), termina revelando-se uma vítima de seu próprio

sucesso, ao se descobrir absolutamente solitário em sua "clareira", aquela *Lichtung* aberta no meio da floresta (a Natureza) que lhe dá o monopólio do Ser, da verdade e da morte. A despeito de toda a sua abertura, a clareira não pode deixar de parecer como uma imagem introvertida de seu duplo exterior, a vasta e feroz *wilderness* que circunscrevia o Paraíso.

O antropocentrismo ou humanismo modernos, assim, correspondem ao esquema de um "*nós antes do mundo*", a posição de uma anterioridade transcendental do humano ao mundo, a qual se afirma tanto mais "constitutiva" deste mundo quanto o humano, enquanto ser empírico, se mostra "constituído" por ele.[42] E se tal anterioridade pode ser vista, por um lado, como uma prerrogativa — manifesta na negatividade criadora presente em todo projeto de "transformação do mundo" —, pode também ser denunciada e lamentada como uma doença degenerativa — fim da bela imanência pagã, duplicação fantasmática da realidade, traição da Terra, esquecimento do Ser, sentimento do absurdo, relativismo, nihilismo. Sobretudo em sua fase pós-romântica, primeiro com os existencialismos e, mais tarde, com os (des)construcionismos pós-modernistas, a separação entre o homem e o mundo se torna, como Latour (1991: 75-84) argumentou decisivamente, uma incomensurabilidade ontológica absoluta, que se exprime em duas figuras míticas complementares: essa da desaparição do mundo, absorvido pelo Sujeito e transformado em seu Objeto (em uma construção social, uma figura de linguagem, um fantasma do desejo), mas também a da desaparição do sujeito, absorvido pelo mundo e transformado em coisa entre coisas, um artefato orgânico montado por um relojoeiro cego. O que viria mais tarde a ser chamado de "correlacionismo" começou a entrar em crise muito antes de sua identificação nosológica.[43]

Acreditamos não estar exagerando ao dizer que o Antropoceno, ao nos apresentar a perspectiva de um "fim do mundo" no sentido o mais empírico possível, o de uma mudança radical das condições materiais de existência da espécie, vem suscitando uma autêntica angústia metafísica.

[42] Recordemos a definição deste Homem da *episteme* da modernidade como "dupla [*doublet*] empírico-transcendental" (Foucault 1966).
[43] Ver E. Coccia 2013 sobre os "filósofos sem mundo", ou seja, o abandono da filosofia da natureza pelo humanismo epistemológico e o historicismo.

Essa angústia, muitas vezes beirando o pânico, tem se exprimido em uma desconfiança perante todas as figuras do antropocentrismo, seja como ideologia prometeica do progresso da humanidade em direção a um Milênio sociotécnico, seja como pessimismo pós-modernista que celebra ironicamente o poder constituinte do Sujeito ao denunciá-lo como inesgotável matriz de ilusões. A consciência de que o grandioso projeto de uma *construção social da realidade* realizou-se sob a forma desastrosa de uma *destruição natural do planeta* suscita uma (quase-)unanimidade em torno da necessidade de declarar passado, isto é, de fazer passar *o mundo dos homens sem mundo* que é (que foi) o mundo dos Modernos. Mas as transformações em curso desse esquema mítico partem em direções diversas; algumas delas buscam mesmo inverter o signo negativo que marca esta destruição, advogando a abolição radical do mundo como a única saída para a transfiguração emancipadora final do humano. Em uma época em que a exuberância maníaca e a depressão melancólica parecem disputar o leme do psiquismo coletivo, todo discurso sobre o fim do mundo suscita um discurso inverso que apregoa a perenidade humana, sua capacidade de superação e de sublimação, e tende a tomar qualquer menção a ideias de declínio ou fim como irreais, fantasiosas, supersticiosas mesmo. Vejamos.

O argumento tanatológico

É contra o mundo-de-homens-sem-mundo da modernidade que se orienta, por exemplo, uma certa vontade explícita de "renovação da metafísica", também chamada de "virada ontológica" do pensamento contemporâneo, movimento ou tendência que inclui pensadores cujos nomes se acham associados à problemática mais conhecida pelo rótulo "realismo especulativo", como Ray Brassier e Iain H. Grant, Graham Harman e Levy Bryant, e alguns outros, como Quentin Meillassoux, Bruno Latour ou Tristan Garcia, que são eventualmente reivindicados, mais ou menos

pertinentemente, pelos carros-chefes do movimento.[44] Todos mostram, para além de suas nada pequenas diferenças, uma mesma decisão de retomar de frente questões clássicas da metafísica, uma disposição anti-kantiana e anti-humanista de variável mas inequívoca intensidade, uma marcada indiferença à filosofia da linguagem, e uma comum "paixão pelo real". Alguns deles têm dedicado atenção especial aos seres, objetos e quase-objetos não-humanos, à materialidade como dimensão propriamente ontológica, à tecnologia e às ciências naturais. Questões de filosofia política ou de antropologia sociocultural não são, via de regra, o forte do grupo.[45]

O que nos interessa aqui é um aspecto em particular do realismo especulativo (ou materialismo idem; o "-ismo" varia, o adjetivo é a constante) que poderíamos identificar a uma variante do esquema mítico "mundo sem nós", uma variante muito mais extrema que a simples imaginação de um cosmos de onde estaria ausente a espécie humana, como no experimento de Weisman.[46] O mundo sem nós que veremos aqui é um mundo independente de qualquer experiência, anterior a toda descrição, atual ou virtual. Um mundo sem observador, que se constitui essencialmente, e não apenas se define acidentalmente, como ausência de perspectiva.

Essa visão de um mundo como pura materialidade indiferente, assubjetiva ou mesmo anti-subjetiva, encontra-se argumentada com grande efeito nas obras muito influentes de Meillassoux e de Brassier. O primeiro autor, em seu tecnicamente brilhante livro de estréia, *Après la finitude* (Meillassoux 2006), propõe o que entende ser o único antídoto especulativo contra o criacionismo bíblico e, mais geralmente, contra as concepções religiosas que voltaram a ameaçar a hegemonia da imagem científica

[44] O termo "realismo especulativo" é de maior circulação no mundo anglo-saxão; os filósofos franceses são em geral "cooptados" um pouco à própria revelia. Os três últimos autores citados, aliás, foram traduzidos e fartamente comentados por Harman, Brassier e outros realistas-especulativos anglófonos.

[45] Shaviro (2011) faz uma das apresentações mais claras do solo comum aos principais filósofos do realismo especulativo, bem como das linhas de divergência que os separam. Ver também a coletânea editada por L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (2011).

[46] A "simplicidade" dessa imaginação cientificamente argumentada da extinção física da espécie, ao modo de Weisman, não a impede, em nossa opinião, de ser umas das principais forças motivadoras da inquietação filosófica contemporânea.

da realidade. O inimigo interno visado no livro, isto é, a grande tese filosófica que teria deixado a fortaleza da Razão vulnerável às hostes fideístas, é aquilo que Meillassoux chama de *correlacionismo*, a saber, a afirmação de uma relação de pressuposição recíproca entre o pensamento e o ser, "a ideia segundo a qual nós só temos acesso à correlação entre pensamento e ser, jamais a um desses termos tomado isoladamente" (op.cit.: 18). O responsável original por tal ideia é, naturalmente, Kant, que teria conduzido a filosofia, desde então, para uma via que a afastou infinitamente do "Grande Fora" e a encerrou na gaiola dourada do sujeito.[47] Com Kant perdemos o mundo, em suma, voltando-nos para nós mesmos, no que se poderia chamar de um verdadeiro surto psicótico de nossa metafísica. O sujeito constituinte moderno é uma alucinação narcisista, o Entendimento legislador é um Napoleão de hospício de província.

O problema do correlacionismo é, sustentam seus críticos, o primado da relação sobre os termos; é preciso *separar* o ser do pensar (pensar o ser como separado do pensamento) para atingir a rocha-mãe da realidade material, o mundo das qualidades primárias extrassubjetivas. Note-se que não são ambos os termos tomados isoladamente que parecem interessar a Meillassoux ou à maioria dos realistas especulativos; é o mundo enquanto exterior ao pensamento que realmente os preocupa, não o pensamento (a linguagem, a sociedade, a cultura etc.) enquanto tal, termo sobre o qual pouco mais é afirmado, por Meillassoux, além de que ele pode aceder à realidade extra-experiencial por via das matemáticas.[48]

[47] "*Le grand dehors*" ou "*the great outside*" são clichês frequentes do francês e do inglês para designar o ar livre, a "natureza", a vida selvagem, a *wilderness*, o mundo distante das aglomerações humanas. Meillassoux a aproveita de modo semi-jocoso, para designar a realidade independente do pensamento, ou o Ser "descorrelacionado". A alusão talvez irônica ao *dehors* de Blanchot, Foucault e outros pensadores referenciais do pós-estruturalismo é igualmente óbvia.

[48] "Nós somos materialistas na medida em que obedecemos aos dois princípios de todo materialismo: o ser não é o pensamento, e o pensamento pode pensar o ser" (Meillassoux 2012). Tal declaração não contempla a questão (materialista) do ser real do pensamento, o fato de que, mesmo se o ser não é ("apenas") pensamento, o pensamento é ou tem ("algum") ser. O pensamento em sua dimensão ôntica de fenômeno *interior ao mundo*, e portanto ontologicamente *exterior a si mesmo* — o que, entre muitas outras coisas, é a

A manobra correlacionista é identificada por Meillassoux ao idealismo transcendental kantiano, à fenomenologia, ao ceticismo pós-modernista e outros anti-absolutismos; mas ela está presente também, e de modo ainda mais virulento, no entender do autor, em todas as filosofias "*subjetalistas*" que absolutizariam ou ontologizariam a correlação (ainda apenas epistêmica ou crítica no correlacionismo clássico e seus descendentes), como seria o caso do idealismo objetivo hegeliano, do voluntarismo nietzscheano, e daqueles vários sistemas que o autor incrimina como "hiperfísicos", a saber, as filosofias de perfil espiritualista, vitalista ou panpsiquista.[49] Meillassoux entende que a atitude correlacionista implica o relativismo (este verdadeiro Judas metafísico), e que o relativismo nos retira o mundo, entregando-o de bandeja ao "fideísmo" e ao irracionalismo. Contra essa gente-sem-mundo que são os correlacionistas e sua prole hegeliana ou wittgensteiniana, heideggeriana ou bergsoniana, ele defende então a preeminência absoluta de um mundo-sem-nós como garantia última de todo materialismo autêntico.

O experimento mental de que Meillassoux lança mão para sustentar seu raciocínio é curiosamente semelhante ao de Weisman, com a diferença de que ele põe em cena realidades retoricamente *distantes* no tempo e/ou no espaço. Trata-se do "argumento da ancestralidade", a saber, a questão do estatuto de verdade que podemos (e contingentemente, devemos) conferir a enunciados que descrevem estados de coisas que supomos (ou sabemos) ter ocorrido antes do advento da espécie humana e de seu aparato simbólico (linguagem, cultura etc.).[50] Exemplos de tais estados de coisas são eventos como a origem do universo, a formação do sistema solar, a emergência da vida na Terra, a aparição das primeiras espécies do gênero *Homo*

condição de relevância da antropologia como disciplina empírica — é algo que não parece interessar ao autor. Ver, neste sentido, a crítica de Markus Gabriel (2009: 81-88).

[49] "Chamo 'hiperfísica' toda teoria que postula uma realidade outra que aquela investigada pela ciência, *enquanto* explicação heurística dos componentes supostamente últimos de nosso mundo, ele mesmo sendo considerado como um mundo contingente entre outros realmente possíveis" (Meillassoux 2012: 13). O autor inclui nesta 'hiperfísica' toda forma de metafísica vitalista ou panexperiencialista, como as de Leibniz, James, Whitehead, Bergson e Deleuze.

[50] Ver Gabriel, loc.cit.

etc. Eles geram os "arquefósseis", traços materiais de realidades e eventos anteriores ao advento do humano e não obstante acessíveis ao conhecimento, o que provaria a ilegitimidade da hipótese correlacionista. E assim se anularia o divórcio vergonhoso entre a ciência moderna — que dá testemunho de um acesso efetivo a uma realidade independente do sujeito — e a filosofia moderna — que insistiria em subordinar o pensamento do ser ao ser do pensamento, ou melhor, ao essencial não-ser do pensamento.

A afirmação da realidade do mundo e da subsistência do ser, parece então, em Meillassoux, depender de uma prévia desrealização do pensamento. E não só do pensamento humano, ou da forma-sujeito do pensamento, mas de toda forma de cognição, percepção ou experiência, humana ou não-humana. A vida deve ser excluída da estrutura última da realidade, e mais, qualquer dependência da existência em relação à experiência deve ser negada. Segundo Meillassoux, com efeito, a vida em geral e a noosfera humana em particular são o resultado de uma emergência *ex nihilo*, um milagre sem Deus (ainda...).[51] Elas são a afirmação de uma "absurdidade superior do Tempo" que exclui do mundo não apenas o princípio da vida, como o sentido de qualquer princípio, a saber, o princípio de razão suficiente. Salva-se apenas o princípio de não-contradição, requerido para se poder afirmar a necessidade da contingência. Por isso, e se nos permitem o jogo de palavras, não é "contingente" — para o pensamento de Meillassoux, bem entendido — que o Tempo (com T maiúsculo) seja posto como o Senhor do Absurdo: o fim do mundo se torna, com isso, tanto iminente (pois não há nenhuma razão para que o mundo não acabe daqui a um segundo) como insignificante.

O mundo-sem-nós proposto por Ray Brassier, por sua vez — não faremos aqui mais do que aludir a seu *Nihil Unbound*, obra densa e complexa —, é situado no futuro, como o de Weisman, mas um futuro tão remoto quanto é remoto o mundo ancestral de Meillassoux, um "tempo

[51] Isso se liga a um complexo argumento sobre a necessária contingência absoluta da ordem cósmica, os temas do "Hipercaos" e da "inexistência divina", que não podemos abordar aqui. Eles incluem, entre suas consequências, a possibilidade da passagem à existência da Divindade a qualquer momento no futuro.

cosmológico profundo"[52] que contrasta decisivamente com o "tempo antropológico" do correlacionismo. O fato "empírico" que põe em movimento o argumento hiper-nihilista de Brassier é a aniquilação inexorável da espécie humana, em seguida da vida em geral, da Terra e por fim do Universo. A longo prazo, como se diz, estaremos todos mortos; mas isso faz, de acordo com Brassier, que *já estejamos* todos mortos: nas palavras do autor, "*tudo já está* morto" ("everything *is dead already*"; 2007: 119). Mais que desrealizar o pensamento para afirmar o ser, em Brassier a tarefa é aniquilá-lo, eliminando-o não apenas no futuro mas sempiternamente — o pensamento é "radicalmente desvalorizado no presente" (Shaviro op.cit.), sendo excluído *in toto* do ser, o qual o excede absolutamente. Ao mesmo tempo, o sujeito do pensamento, a posição física ou metafísica do "nós", torna-se epifenomenal e inerte como a matéria. Para o autor, é preciso extinguir o sentido, radicalizar o desencantamento do mundo iniciado pelas Luzes, para "abrir caminho para a inteligibilidade da extinção. A falta de sentido e de finalidade não são meramente privativas; elas representam um ganho de inteligibilidade". Se para Meillassoux não há princípio de razão, para Brassier a razão não tem princípio. Mas a inteligibilidade é, estima ele, melhor que a ignorância...

É digna de nota a frequência com que a palavra "morte" aparece nos escritos de Meillassoux e Brassier. Meillassoux (2012) fala de um estado de "existência morta" e de uma "matéria morta" como substância última do cosmos, aos quais os fenômenos da vida e do pensamento sobrevêm metafisicamente *ex nihilo*, enquanto realidades infundadas no substrato inorgânico do cosmos. Brassier, por seu lado, lança abundantemente mão da pulsão de morte freudiana como princípio cosmológico, identificando um tropismo tanatológico da vida e do pensamento. O potencial emancipador desse tropismo mortal (emancipador para os humanos, bem entendido; não se pediu a opinião dos demais viventes) deve, no seu entender, ser estimulado politicamente — o nihilismo de Brassier é uma posição militante, não quietista. Não é impossível que exista uma relação, ao menos

[52] Seguimos aqui uma lúcida exposição de Paul Ennis (2013), bem como o texto já mencionado de S. Shaviro.

afetiva, do Grande Fora de Meillassoux ou Brassier com aquele de Maurice Blanchot, cuja obra também associa a exterioridade e a alteridade à noção de morte (*L'arrêt de mort*, *L'instant de ma mort*). Se assim for, isso aproximaria todas essas ontotanatologias tardo-europeias (que não devem pouco a Freud) e as contrastaria muito caracteristicamente com o Fora saturado de vida, intencionalidade e agência de outras tradições intelectuais, como observou Casper Jensen (2013).

Enquanto no experimento de Weisman e nos motivos edênicos do mundo-sem-nós a oposição pertinente era entre *vida* e *humanidade*, no esquema anti-antropocêntrico desta variante do realismo especulativo que vamos examinando, a oposição seria antes entre *vida* (humana e não-humana) e *mundo*, entendido como realidade substantiva ou matéria do ser. É preciso negar a vida enquanto atividade para poder afirmar a verdade autônoma do Ser enquanto "ensimesmidade". O *grand Dehors* é uma terra devastada e glacial, a exterioridade radical é absolutamente, espantosamente *morta*. Dir-se-ia que, para estes pensadores, falar em "fim do mundo", longe de ilustrar uma contradição pragmática (como Chakrabarty sugere para o caso do experimento de Weisman), é, ao contrário, enunciar uma simples tautologia metafísica, um banal pleonasmo ontológico: o fim é o modo de "existência" do mundo.

Concordamos com Shaviro (op.cit.) quando ele observa que a suposição de Meillassoux e Brassier de que a matéria, para poder existir em si (fora da correlação), deva ser inerte e "morta", termina por reintroduzir o excepcionalismo humano que, justamente, tratava-se de eliminar. A decisão anti-antropocêntrica na raiz destas duas versões do tema do "mundo-sem-nós" revela-se, no final das contas, totalmente obcecada pelo ponto de vista humano. Tudo se passa como se a negação deste ponto de vista fosse um requisito de que o mundo necessita para existir — curioso idealismo negativo, estranho subjetalismo cadavérico. (O anti-vitalismo mais abrangente defendido pelos autores, que fundaria tal anti-antropocentrismo, parece assim ser sobretudo uma medida de precaução, um gambito tático que garanta a neutralização do que realmente incomoda metafisicamente, a saber, a vida "tal como a conhecemos" por dentro — a experiência

humana, hipervalorizada pelo cuidado mesmo com que se a invalida.) Mas um antropocentrismo às avessas ainda é um antropocentrismo, talvez mesmo o único antropocentrismo realmente *radical*, assim como os europeus queimadores de ídolos eram os únicos fetichistas na grotesca comédia de erros colonialista, ao acreditarem na irrealidade dos fetiches do mesmo modo como acreditavam — irrealisticamente — que os "selvagens" acreditavam na realidade dos mesmos (Latour 2006).

Parece-nos, por fim, que o estabelecimento de uma descontinuidade *máxima* entre uma perspectiva sublunar e uma perspectiva supralunar é essencial para estas duas narrativas do mundo-sem-nós, pois ambas requerem — de fato, defendem — uma "bifurcação da natureza", no sentido consagrado por Whitehead.[53] Paul Ennis (loc.cit.) sublinha a oposição entre o cosmocentrismo cientificista "*noir*" de Brassier e o geocentrismo "relativista" da filosofia continental, ilustrado este, por exemplo, pela Arca originária de Husserl, o "Quadripartite" de Heidegger, ou a Terra (a grande Desterritorializada) de Deleuze e Guattari — acrescentaríamos a esta lista, é claro, a Gaia (ou melhor, as Gaias) de Latour e Stengers. Mas esse distanciamento entre a ordem cosmológica e a ordem antropológica, entre um tempo cosmológico profundo e um tempo histórico humano — distanciamento que, no fim das contas, ecoa de longe a distinção caduca entre Natureza e Cultura, justamente ao afirmar a preeminência englobante de uma Natureza morta sobre algo que "não deveria estar lá" (a experiência) —, é justo o que está sendo contestado *empiricamente* pelo colapso das escalas e estratos da realidade planetária, isto é, pela metamorfose da espécie humana em agente geofísico maior. Pois quando deslocamos a polêmica do anti-correlacionismo para o plano "ecológico" do sublunar, formulando a questão da relação entre *pensamento* e *ser* em termos de *humanidade* e *mundo*, reduzindo assim a distância entre a realidade como Universo e a realidade como Gaia, podemos perceber quão irônica é nossa presente situação histórica, marcada por uma catastrófica *objetivação terrestre da correlação*, isto é, pelo fato de que o pensamento humano, materializado como megamáquina de impacto planetário, efetiva e destrutivamente *correlata o mundo*, recobrindo os arquefósseis do passado remoto por espessas camadas de solo antropocênico (Söllin & Warde [orgs.] 2011, Pálsson *et al.* 2013: 5) — o concreto, o plástico, o asfalto —, ricas no que serão os antropofósseis de um futuro talvez não tão distante assim. O anti-correlacionismo de Meillassoux e outros metafísicos materialistas de sua geração soa portanto, talvez em sentido contrário ao de suas intenções explícitas, como um grito patético de protesto (senão como uma fórmula mágica de exorcismo, uma denegação) contra o poder sinistramente *realizante* do pensamento, ao menos em nossa modesta morada terrestre.

[53] A famosa denúncia feita por Whitehead da bifurcação da natureza em qualidades primárias e secundárias é repetidamente lembrada por Latour, Shaviro e outros "hiperfísicos" *sensu* Meillassoux.

"Ninguém sentirá falta"

Não nos parece despropositado comparar o nihilismo militante de Brassier, e argumentos filosóficos análogos sobre o fim do mundo e do pensamento, com o cenário projetado por filmes como *Melancholia*, de Lars von Trier, ou *4:44 Last Day on Earth*, de Abel Ferrara, que imaginam um fim instântaneo de toda a vida terrestre — ou da vida universal, no caso de von Trier.

Melancholia mostra o choque da Terra com o Fora absoluto, materializado em um gigantesco planeta azul que inesperadamente cruza nossa rota, vindo das profundezas do cosmos. O filme encena o contraste entre o mundo humano, com seus melodramas e contradições intermináveis (a família, a empresa, a festa de casamento, a magnífica casa de campo da alta burguesia, a surda luta de classes), e o cosmos-sem-nós, o balé austero das esferas que evolui sublime nos grandes planos do sistema solar e além. À parte alguns elementos pontuais que sugerem possíveis mediações entre as duas dimensões,[54] elas parecem incomunicáveis até seu encontro

[54] Por exemplo, a melancolia profunda de Justine (a protagonista), sua exposição extática (reconciliadora?) à fria luz de Melancolia; o telescópio e o tosco instrumento fabricado

fatal. John, o cunhado cientista, detentor do único instrumento capaz de dar acesso objetivo ao mundo exterior, acaba preferindo o suicídio, ao descobrir que sua ciência era falível e impotente. Como ele, que morre dentro da sua bela propriedade, nenhum dos outros personagens principais (o que inclui os cavalos) parece conseguir atravessar o riacho que leva para fora. Não há saída.[55]

Talvez mais do que em qualquer outro filme-catástrofe na história do cinema, a destruição encenada em *Melancholia* não é simplesmente um intervalo de crise ou a interrupção pela morte do curso da vida de um grupo de pessoas (o incêndio de um arranha-céu, o naufrágio de um transatlântico), ou um acidente situado dentro da história da civilização ocidental (fim dos Estados Unidos, por exemplo), ou mesmo uma parábola, como as há tantas, da extinção do *Homo sapiens*, mas uma apresentação do *fim do fim*. O choque com o planeta Melancolia é o evento que acaba com todos os eventos, e com o próprio tempo, no mesmo exato sentido em que Anders se referia ao apocalipse nuclear: não sobra *ninguém*, não há nenhuma voz em *off* para comentar o fim do mundo — o tempo real desaparece a ponto de não se poder imaginar sequer em que tempo verbal se poderia narrar o inenarrável, senão um "presente" mudo (não *sobra* ninguém, não *há* nenhuma voz). Ao choque com Melancolia segue-se a escuridão, ou antes, a ausência de imagem, o silêncio, o nada. O fim do mundo é o fim do filme, e o fim do filme é o fim do mundo (Szendy 2012).

De todos os personagens do filme, a melancólica Justine é a única que "*sabe coisas*" (mas as *sabe* de maneira diferente de John, seu cunhado cientista). É ela quem desde o início olha para o céu estrelado e percebe que há

por seu cunhado (John), que permite ao sobrinho (Leo) e depois à sua irmã (Claire) verem a aproximação do planeta; a frágil e transparente cabaninha construída para proteger não apenas Leo, mas também Claire e a própria Justine; e finalmente, é claro, o choque (a "mediação imediata") com Melancolia.

[55] Não há saída, desde logo, dentro do capitalismo, como fica claro na primeira parte do filme (cf. Shaviro 2012). Passa-se aqui um pouco como em *El Ángel Exterminador*, de Buñuel, que também encerra um grupo de pessoas da alta burguesia em um lugar luxuoso do qual não conseguem sair, por motivos tão inexplicáveis quanto os do filme de von Trier. (Contraste-se, aliás, os metafóricos carneiros burgueses do final do filme de Buñuel com os metonímicos cavalos apocalípticos de von Trier.)

algo errado; é ela também quem mais facilmente aceitará a perspectiva do desastre. São suas as palavras mais duras do filme: que o fim da vida na Terra é o fim de toda vida no universo, mas que isso não nos deve entristecer.

> *Justine: A Terra é má. Não precisamos lamentar a sua morte.*
> *Claire: O que?*
>
> *Justine: Ninguém sentirá falta.*
> *Claire: Mas onde Leo iria crescer?*
> *Justine: Tudo o que sei é que a vida na Terra é má.*
> *Claire: Pode haver vida em outro lugar.*
> *Justine: Mas não há.*

Sua melancolia é ontológica e absoluta, independente de um motivo externo circunstancial, bastante diferente, nisso também, do desespero que tomará conta de Claire. Porém, nos últimos segundos que precedem o Encontro, já dentro da "caverna mágica", o simulacro de cabana indígena[56] que ela mesma construiu junto com seu sobrinho, vemos em seu rosto a melancolia dar lugar ao que nos pareceu uma fugacíssima crispação de medo. Uma mera contração reflexa, talvez, mas, por isso mesmo, um (in)equívoco *sinal de vida*. É justamente esse momento de medo e choque que, pensamos, parece diferenciar *Melancholia* do apocalipse preconizado por Brassier. Lembremos que, antes de ser o fim de tudo, a catástrofe é, precisamente, um *choque*, um encontro, um Acontecimento, e que, entre a perspectiva do fim iminente e o próprio fim, interpõem-se alguns décimos ou centésimos de segundo de afeto maximamente intenso. Não é apenas para aliviar o desespero de Claire e o medo de Leo que Justine ajuda seu sobrinho a construir a esquálida armação de galhos secos. A "caverna mágica", sem paredes materiais, pode não ser uma *fuga*, pois não há para onde fugir, mas é uma *saída* encontrada pelos três personagens para enfrentar o Acontecimento e contraefetuá-lo transcendentalmente, naqueles poucos instantes de pensamento hiperconcentrado.

Steven Shaviro, em sua detalhada e excelente análise do filme de von Trier (op.cit.), já chamava a atenção para a coexistência ali entre um

[56] Um *tipi* cônico como o dos índios das pradarias norte-americanas, mas reduzido ao seu mínimo esqueleto, e sem cobertura.

tratamento metafórico do fim do mundo, representando a ausência de alternativa àquilo que Mark Fisher chamou de realismo capitalista ("o impasse catastrófico de uma sociedade da qual se drenou todo futuro, e de cujas possibilidades os muitos foram excluídos") e um tratamento inteiramente literal e cosmológico, um correlato objetivo da catástrofe, "aquilo que o filósofo Ray Brassier chama de 'a verdade da extinção'". No entender de Shaviro, a depressão de Justine é "uma espécie de interiorização [...] da verdade cósmica deflacionária da extinção planetária".[57]

A "verdade da extinção" de que fala Brassier é deduzida por meio do que se imagina hoje ser uma projeção científica (antes que pela tradicional profecia mítica) do evento macrocósmico que absorverá, não apenas a Terra, mas o mundo-universo, daqui a alguns trilhões de anos. É apenas ao fazer o caminho inverso, em uma "regressão tanatotrópica"[58] realizada *pelo pensamento*, e em um tempo "infinitamente" mais curto que os trilhões de anos projetados no futuro, que o discurso do filósofo constata a falta de sentido de *nossa vida presente*. Ora, assim como Brassier, Shaviro, em sua análise de *Melancholia* — ainda que mencione de passagem a mudança climática como um evento que *nos* lembra a "autonomia" do mundo-sem-nós, o caos que subjaz a todo o cosmos[59] —, parece-nos passar rápido demais do mundo humano (a história demasiado humana do capitalismo) a esse mundo cósmico ou, antes, caótico. Será essa talvez a razão pela qual ele repete tantas vezes em seu artigo que o filme de Lars von Trier é, ao contrário da maioria dos filmes-catástrofe, "deflacionário" (*deflationary*), e que a visão do cosmos e do próprio choque nos deixa indiferentes, exceto talvez pelo prazer estético que sentimos pela observação daquelas belas e distantes imagens? A nós — e também, ao que parece, a P. Szendy (op. cit.) — os planos finais do filme são, ao contrário, absolutamente aterrorizantes. Quem sabe é ainda, no fundo, pela mesma razão que, em "Against self-organization",[60] Shaviro se mostre simpático à "hipótese de Medeia" do biólogo Peter Ward, avançada como alternativa à Teoria de Gaia de James Lovelock. Segundo Ward (2009), a história da vida e das extinções em massa ocorridas na Terra demonstra que os processos vitais têm sobre o ambiente efeitos antes desestabilizadores que homeostáticos. "A vida na Terra está condenada à extinção muito antes de o aquecimento e a expansão do Sol tornarem a Terra quente demais para a vida", resume Shaviro. Lembremos, entretanto, que o que levou Lovelock a Gaia foi justamente a estranheza e fragilidade desse nicho de neguentropia que é a Terra viva, a qual, bem entendido, pode deixar de existir, em sua forma atual, a qualquer momento. Como "narrativiza" maliciosamente Latour em sua magnífica terceira Gifford Lecture, Lovelock assumiu um ponto de vista exterior à Terra e, olhando de volta para esta, enxergou algo que não deveria estar ali (aqui), um *apax* cosmológico: a estabilização da atmosfera terrestre com concentrações imensamente improváveis de certos gases fundamentais à vida. E é justamente porque a vida está aqui, embora não "devesse" estar, que as mudanças climáticas são um acontecimento-para-nós. Elas trouxeram, como já argumentamos a partir de Chakrabarty, o colapso das três histórias que antes pareciam tão separadas como os dois mundos de *Melancholia*: a história da Terra, a história da vida na Terra, e a "nossa história". É por isso, acreditamos, que Justine sente medo, embora saiba que a catástrofe já aconteceu.

[57] Ver também a instigante análise de *Melancholia* proposta por Marie Gil e Patrice Maniglier (2014), que, *inter alia*, abre toda uma nova possibilidade de interpretação do objeto focal do filme, a cabana mágica em cujo "interior" os personagens acolhem o Acontecimento.

[58] A expressão é de Brassier, que a usa porém em outro contexto, com um sentido primariamente psicanalítico.

[59] Neste contexto, ver as referências de Shaviro aos trabalhos de Eugene Thacker, onde este distingue o "mundo para nós", o "mundo em si" e o "mundo sem nós".

[60] Pequeno artigo postado em seu blog *The Pinocchio Theory*, em 26 de maio de 2009 (Shaviro 2009).

Enfim, sós

This is the way the world ends
This is the way the world ends
This is the way the world ends
Not with a bang but a whimper.
(T.S. Eliot)

Ceci n'est pas un monde

A experiência estético-filosófica de von Trier carece, por suposto, de "realismo". É pouco provável que um mega-desastre cósmico ou mesmo ecológico venha pôr fim abruptamente, e em tão curto prazo, à nossa forma de vida. A verdade alegórica do filme estaria, antes, no caráter súbito (na escala biográfica humana) de nossa tomada de consciência da intrusão de Gaia, e da convicção rapidamente crescente da irreversibilidade, da irrevogabilidade dessa intrusão: Gaia veio para ficar, e mudará nossa história *para sempre* (Stengers 2009: 55). Por isso, Gaia se parece muito mais com o planeta Melancolia que com a Terra que é atingida por ele; Melancolia é uma imagem da transcendência gigantesca e enigmática de Gaia, entidade que se abate sobre nosso mundo, tornado subitamente demasiado humano, de modo arrasador.

O filme *4:44 Last Day on Earth*, de Abel Ferrara, se por um lado é o mais "verossímil" de todos os filmes apocalípticos recentes, no retrato que faz da verdadeira Babel que vem sendo a tomada de consciência dos perigos das mudanças climáticas causadas pela ação humana, por outro lado condensa, como *Melancholia*, toda a complexidade e hiperobjetividade das mudanças climáticas e da degradação ambiental em um único evento apocalíptico, com hora exata prevista para acontecer (às 4:44),[61] uma conflagração planetária desencadeada pela desaparição súbita da camada de

[61] Embora toda a ação pareça se desenrolar no curso de um único dia, somos deixados no escuro quanto à data.

ozônio. Mas aqui não há ponto de vista cósmico. O mundo todo que acaba é visto a partir de dentro de "nosso" mundo, o mundo patética, trivial, *desinteressantemente* humano do bairro boêmio de Nova York (mas também a partir do que ali chega, pela televisão, dos preparativos de outros povos do planeta para a hora final). Temos que nos esforçar para encontrar os raros elementos não humanos desse mundo prestes a terminar de uma só vez: uma árvore sendo cortada; um cão recebendo pacientemente comida de seu dono, no que parece ser a última refeição dos dois.

Mas o mundo pode, ao contrário, ir se ausentando aos poucos. O prospecto da crise ambiental planetária parece expor a espécie menos ao risco de uma morte súbita que ao agravamento de uma doença degenerativa, cujo início sorrateiro havia nos escapado. Se as coisas continuarem no rumo em que estão, a narrativa mais verossímil nos diz que viveremos todos, efetivamente, ou os poucos que restarem, cada vez pior, em um mundo cada dia mais parecido com aqueles concebidos pela Gnose distópica de Philip K. Dick.[62] Mundos, ou, como explica Dick, "pseudo-mundos" onde o espaço e o tempo começam a apodrecer e a se desintegrar, onde as ações se interrompem a meio e tomam cursos incompreensíveis, onde os efeitos antecedem erraticamente as causas, as alucinações se materializam em ontologias contraditórias, a vida e a morte se tornam tecnologicamente indiscerníveis; onde misteriosos Messias hipercapitalistas administram religiões mediáticas às massas hipnotizadas (devidamente dopadas por aparelhos de ajustamento de humor); e onde tentar manter a lucidez no meio de uma entropia que corrói a própria escritura, enlouquecendo a lógica diegética — os livros de Dick não *descrevem*, eles *inscrevem* o estilhaçamento do real —, é a única ocupação possível e, em última instância, impossível, dos personagens. Como dizia Leibniz ao expor o esquema piramidal dos mundos possíveis ao final dos *Essais de Théodicée*, o número de mundos piores que quaisquer outros onde possamos estar é infinito. O

[62] Ver, por exemplo, *Ubik*, *Do Androids Dream of Electric Sheep*, *Flow my Tears (the Policeman Said)*, ou *Counter-Clock World*.

pior dos mundos não existe; mas há apenas um melhor mundo possível: o nosso. Na época de Leibniz, isso ainda podia soar como otimismo.[63]

Há muitos exemplos recentes, na literatura e no cinema, da representação pessimista (mesmo se por vezes em um modo celebratório) de um futuro correspondente ao esquema do "nós-sem-mundo", isto é, de uma humanidade da qual se subtraíram suas condições fundamentais de existência. *Mad Max* vem imediatamente à mente, mas poderíamos também incluir *Matrix* aqui, se aceitarmos uma certa equivalência entre um mundo ecologicamente desértico, como o do primeiro filme, e um mundo de puras miragens, como o do segundo, miragens suscitadas, como se sabe, pelo "deserto do real".[64] Em ambos os casos, estamos diante de um "fim do mundo" no sentido de mundo humano, o fim como resultado de um processo de desvitalização ontológica do ambiente (devastação ou artificialização integrais do planeta), com efeitos "desumanizadores" sobre os sobreviventes.

Mas talvez o melhor exemplo de uma situação de humanidade desmundanizada seja o romance *The Road*, de Cormac McCarthy, onde o estilo lacônico e o tema mais que sombrio da obra harmonizam-se admiravelmente. O mito apocalíptico ali elaborado pode ser resumido na fórmula simples: no fim não haverá nada, só seres humanos — e não por muito tempo. O livro conta o percurso de um pai e um filho numa terra morta, cinzenta e putrefata, após um desastre planetário de causas obscuras. Com os ecossistemas destruídos, sem bichos, plantas, ou água limpa, os poucos humanos restantes subsistem sordidamente dos restos da civilização

[63] Leibniz 1969: § 416. Mas ver Danowski 2011b para uma leitura do otimismo leibniziano do ponto de vista da crise atual. Sobre a capacidade humana de viver em condições ambientais indefinidamente piores, ver a interessante (e deprimente) hipótese de Hunt & Lipo 2011 sobre a Ilha de Páscoa, e as lições tiradas em MacKinnon 2013 (referências obtidas no blog de Robert Krulwich: http://www.npr.org/blogs/krulwich/2013/12/09/249728994/what-happened-on-easter-island-a-new-even-scarier-scenario).

[64] "*Welcome to the desert of the real*", como diz famosamente Morpheus a Neo. Sobre *Matrix* como "filme de ação intelectual" (é assim que os irmãos Wachowski descreveram sua obra), ver a coletânea de Badiou *et al.* 2003.

(comidas enlatadas, roupas e utensílios coletados em lojas de departamentos) ou do canibalismo praticado sobre outros sobreviventes.

The Road descreve o desenrolar de um processo irrefreável de decaimento, um pouco à maneira de *Ubik*, de Dick, em que os objetos à nossa volta vão envelhecendo, num ritmo cada vez mais rápido, até finalmente percebermos que a morte não é, como pensávamos, um inimigo externo contra o qual estamos lutando em enorme desigualdade de condições, mas um princípio interno: nós já estamos mortos e a vida é o que passou para o lado de fora.[65] Podemos dizer que há aqui como que uma *troca de perspectivas*, no sentido ameríndio do termo[66]: enquanto achávamos que éramos os defensores do mundo dos vivos, há muito já havíamos sido capturados pelo ponto de vista dos cadáveres. ("Já estamos mortos!" é também a frase dita aos berros — que, malgrado sua sonoridade estentórea, soam muito mais como o *whimper*, o gemido queixoso do poema de Eliot — pelo personagem de Willem Dafoe em *4:44*, diante daquelas pessoas que, tentando exercer pela última vez sua humana liberdade diante da morte anunciada, suicidam-se jogando-se do alto de seus apartamentos.) Na novela de McCarthy, com efeito, a morte ameaça o tempo todo capturar os poucos vivos que restam, subtraindo-lhes o mundo: sonegando-lhes os objetos, erodindo a memória humana de seus significados, corroendo aos poucos a própria linguagem; devastando seus corpos pela doença e pela fome; transformando-os em comida de predadores canibais, ex-humanos que perderam sua alma — sua, justamente, "humanidade". Afasia e antropofagia.[67] É difícil ler este livro sem ter a angustiante sensação de que já

[65] Talvez *já tenhamos estado mortos* desde a conferência Eco 92, que teve lugar no Rio de Janeiro, em junho de 1992. Pelo menos, é o que sugere *Ubik* (publicado em 1969), que começa com estas palavras: "Às 3h30 da manhã de 5 de junho de 1992, o melhor telepata do sistema Sol desapareceu do mapa no escritório da firma Runciter Associates em Nova York" (Dick 1983 [1969]: 7). O dia 5 de junho, por deliberação da Assembléia Geral das Nações Unidas, foi estabelecido (em 1972) como Dia Internacional do Meio-Ambiente.

[66] Viveiros de Castro 2004.

[67] Um outro clássico da ficção científica que deve ser lembrado aqui é o conto "Speech sounds", de Octavia Butler (2005 [1983]), que se passa em um mundo (uma cidade) em que os humanos perderam a linguagem, devido a uma misteriosa doença, e se tornaram feras assassinas perambulando em um mundo material arruinado.

estamos no mundo dos mortos; e o "fogo" metafórico que alguns poucos personagens carregam consigo não passa de uma espécie de meia-vida (tal como a que guardam os recém-mortos em *Ubik*) que logo se apagará. O mundo inteiro está morto, e estamos dentro dele. O pai do menino morre; o menino segue com pessoas que encontrou na estrada, e que parecem de boa índole. Mas elas não têm para onde ir. Aqueles que caminham pela estrada não chegarão a nenhum lugar, pelo simples motivo de que não há mais nenhum lugar onde chegar. Não há saída.

Outro exemplo de um mundo que se esvazia aos poucos, deixando os humanos pateticamente desamparados, é o esplêndido filme de Béla Tarr, *O cavalo de Turim*.[68] Os protagonistas são — íamos dizer uma dupla como em *The Road* ou em *4:44*, mas aqui eles são três — um velho parcialmente inválido, sua filha adulta, e o cavalo de carroça da família (o cavalo que desencadeia a crise de Nietzsche em Turim?), habitantes de uma fazendola minúscula e miserável, perdida em uma estepe varrida pelo vento. O fim do mundo dos camponeses de Tarr é um dessecamento antes que um apodrecimento. É o vento áspero e estéril que uiva sem cessar, soprando folhas mortas e poeira contra a cabana de pedra; é o poço que se esgota, parando de minar água; é o cavalo que inexplicavelmente deixa de se alimentar — o cavalo, besta apocalíptica, como em *Melancholia* —; é a pouca luz que se apaga, por falta de combustível; é a comunicação que vai insidiosamente se extinguindo entre pai e filha, que aos poucos não mais se falam, nem se olham, preferindo contemplar, estáticos e mudos, o mundo dessecado. É, sobretudo, a repetição nua, cega, maquinal, inútil em sua pura instrumentalidade mesma, das ações cotidianas que vai *desanimando*, no sentido mais literal possível, os personagens. Primeiro o cavalo, e por fim também o velho e sua filha, quedam-se imóveis, os dois últimos sentados à mesa na cabana escura, diante de sua invariável refeição — duas batatas, uma para cada um, agora cruas, por falta de água e fogo, que permanecem intocadas enquanto o filme termina em um lento *fade out*. Como em *Melancholia* (e em *El Ángel Exterminador*), o tema do fracasso em sair do círculo mágico da depressão marca uma virada da (in)ação. Diante do esgotamento do

[68] Béla Tarr & Ágnes Hranitzky, *A torinói ló*, 2011 (mesmo ano de *Melancholia*).

poço, os personagens partem, puxando eles mesmos a carroça e o cavalo sem forças, em busca da cidade vizinha,[69] mas retornam, inexplicavelmente, depois de alguns minutos (horas? dias?), entregando-se de vez a uma paralisia que vai se espalhando e contaminando tudo (recordemos que o velho pai já tem um braço paralisado), vencidos por um mundo ele próprio catatônico.

O cavalo de Turim pode ser visto como desenvolvendo um equivalente cosmológico do tema da banalidade do mal. O fim do mundo, para Tarr, não será um espetáculo dantesco, mas um decaimento fractal, incremental, uma desaparição lenta e imperceptível, mas tão completa que consegue fazer desaparecer a si mesma diante de nossos olhos que vão se cegando aos poucos:

> O apocalipse é um acontecimento enorme. Mas a realidade não é assim. Em meu filme, o fim do mundo é muito silencioso, muito fraco. Assim, o fim do mundo chega como eu o vejo chegar na vida real — lentamente e silenciosamente. A morte é sempre a cena mais terrível, e quando você vê alguém morrer — um animal ou um humano — é sempre terrível, e a coisa mais terrível é que parece que nada aconteceu.[70]

Nada aconteceu — apenas estamos mortos.

Depois do futuro: o fim como começo

Mas há quem veja com entusiasmo a perspectiva de perda do mundo, tomando-a como o simples descarte de uma andaimaria provisória, uma estrutura de apoio não mais necessária aos humanos, por entender que o fim do mundo, enquanto fim de uma "Natureza" não-humana ou anti-humana, se dará sob a forma do cumprimento de nosso destino manifesto. O gênio tecnológico da espécie lhe permitirá viver em um *Umwelt* configurado sob medida *por* ela e *para* ela. É essa versão literalmente *construtivista* da

[69] Devastada por obra conjunta dos homens e de Deus, conta-lhes com ar soturno um vizinho que veio comprar aguardente: "*Nós destruímos o mundo e a culpa é também de Deus.*"

[70] Béla Tarr 2011.

humanidade-sem-mundo que informa a visão de um hiperprogresso que irá liberar os seres humanos (talvez apenas os 1%, para começar?) de seu "substrato biológico", primeiramente prolongando a longevidade dos indivíduos, e finalmente alcançando a transcendência da corporalidade orgânica — nosso "*wetware*", para falarmos como Rudy Rucker.

A ideia de uma autofabricação do homem do futuro e de seu ambiente pela eugenética e pela síntese tecnológica de uma nova Natureza é propagandeada pelos defensores da tese da "Singularidade", sob a liderança de pensadores *pop* como Vernor Vinge e Ray Kurzweil, situados na fronteira entre a tecnologia (no duplo sentido de maestria técnica e de pensamento da técnica) e o universo da ficção científica.[71] A Singularidade é o nome de uma descontinuidade antropológica, um Arrebatamento cibernético súbito que vem sendo preparado pelo aumento exponencial da capacidade de processamento da rede mundial de computadores. Este aumento atingirá, daqui a vinte anos mais ou menos, um ponto de inflexão catastrófico (lembremos do "ponto Ômega" de Teilhard de Chardin), ao ultrapassar finalmente a capacidade conjunta de toda a massa cinzenta do planeta. A biologia e a tecnologia humanas entrarão em fusão, criando uma forma superior de consciência maquínica, que permanecerá entretanto a serviço do desígnio humano — permitindo, em particular, a transmigração das almas, isto é, a codificação da consciência em aplicativos realizáveis em um número indefinido de plataformas materiais, e seu carregamento na Rede para eventual encarnação posterior em corpos puramente sintéticos (ou geneticamente "personalizados" até o mais mínimo detalhe). A morte, a quem devemos a ideia mesma da necessidade, tornar-se-á enfim opcional.

[71] Ver o livro-manifesto de Kurzweil 2005, bem como sua exposição sucinta em http://www.youtube.com/watch?v=1uIzS1uCOcE (2009), e o excelente artigo de Farman (2012) sobre as "Cosmologies du ré-enchantement". Para se ter uma ideia de como o tema é popularizado, ver por exemplo Sonny 2013. A mitologia tecnoteológica de Kurzweil e seus confrades (V. Vinge, Hans Moravec, William Bainbridge, Frank Tipler, John Barrow e demais cientistas "transhumanistas") é a transformação mais atual, alguns diriam a mais delirante, do velho projeto do colonialismo cósmico (projeto que ainda não foi abandonado: Szendy 2011; Valentine 2012; Williams & Srnicek 2013), a expansão extraplanetária que tornará a espécie independente de qualquer mundo em particular.

Esta versão do esquema "humanos sem mundo", entendido como uma superação da condição orgânica ou mundana da espécie, exprime a crença, e sobretudo o desejo, de que a tecnologia nos levará de um modo inexorável — mas que pode ser titanicamente acelerado ou covardemente retardado — a um melhoramento essencial do homem, um estado *übermennschlich*, uma Nova Era pós-humana em que "nós" nos teremos transformado definitiva e literalmente naqueles configuradores de mundo caros a Heidegger (ironicamente, pela via da técnica). A culminação do Antropoceno trará consigo a obsolescência do humano, mas "para cima", isto é, por sua transfiguração gloriosa: no Reino do Homem, a mundanidade será absorvida por uma humanidade tecnicamente magnificada, emancipada do mundo. Não precisaremos mais prestar contas ao mundo, não teremos mais que nos haver com quaisquer limites, porque teremos nos tornado mundo, ao tornarmos o mundo ele próprio, o cosmos em seu todo, numa "forma de inteligência magnificamente sublime" (Kurzweil op.cit.: 21) — Homem-Universo.[72] No futuro, em suma, tudo será humano. Ou, diriam os mais maldosos, tudo será californiano.[73]

Os Singularitanos (como são chamados) parecem pouco preocupados com a questão de saber se os limites dos parâmetros do Sistema Terra serão generosos o bastante para conceder o tempo necessário ao grande salto adiante. A crise ambiental já instalada não entra diretamente em suas especulações, ou então se dá como resolvida graças à iminência do Arrebatamento tecnológico e da automutagênese humana. Certos parentes próximos do povo da Singularidade, entretanto, têm dedicado atenção ao problema, indagando-se sobre as condições tecnológicas imediatas para a sobrevivência do capitalismo e de suas principais conquistas, a liberdade e a segurança, em um quadro de consumo energético crescente e de dependência persistente dos combustíveis fósseis. O Breakthrough Institute, um *think tank* americano (californiano, como os Singularitanos) de incerta

[72] Ver Farman 2012 sobre o "cosmos inteligente" e a obsolescência humana.

[73] O tema da Singularidade ("futurismo da Costa Oeste": Farman 2012) está associado à cultura *high-tech* do Vale do Silício. Kurzweil é hoje um dos engenheiros-chefes da Google.

localização no espectro político,[74] é talvez o nome mais destacado dentre os defensores desse capitalismo verde que confia em soluções centralizadas, capazes de implementar ambiciosos projetos de tecno-engenharia a cargo do grande capital, com forte investimento material, organicamente (se cabe aqui o advérbio) enraizados na *Big Science*: fracionamento hidráulico de rochas para obtenção de combustível fóssil, expansão e aperfeiçoamento das usinas nucleares, grandes projetos hidrelétricos (as barragens na bacia amazônica, por exemplo), generalização da monocultura de vegetais transgênicos, geo-engenharia ambiental e por aí afora.

T. Nordhaus e M. Shellenberger, os dois fundadores do Instituto e autores do premiado *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility* (2007), são um bom exemplo dessa corrente que Patrick Curry (2011) chamou de "tecnófilos cornucopianos".[75] O livro é um reclame publicitário em prol de um "capitalismo pós-industrial e vibrante" (2009: 249), capaz de sustentar com folga os 10 bilhões de pessoas que povoarão a Terra até meados do século. "*Big is beautiful*": esta palavra de ordem dos autores[76] encontra-se fundamentada em um capítulo de *Break Through* significativamente intitulado "Grandeza", em que Nordhaus e Shellenberger avançam uma leitura, digamos assim, inventiva de Nietzsche, em particular de seu chamado à criação de novos valores adequados à nossa época, valores que viriam substituir as filosofias do ressentimento, do pessimismo e dos limites por um "filosofia da gratidão, da

[74] Nem tão incerta assim. É de um texto do Breakthrough Institute que extraímos a proposição de que "a liberdade e a segurança" são as maiores conquistas do capitalismo. E a presença de Pascal Bruckner como um dos "Breakthrough Senior Fellows" de 2014, esse velho *nouveau philosophe* da direita, inimigo autodeclarado do "terceiromundismo" e do "multiculturalismo", autor de um livro recente intitulado *Le fanatisme de l'apocalypse*, contra "a propaganda do medo", parece-nos uma evidência mais que circunstancial dos pendores do Instituto. Ver: http://thebreakthrough.org/index.php/programs/energy-and-climate/2014-breakthrough-senior-fellows-announced.

[75] Os fundadores do Instituto se autodefiniriam, antes, como "modernistas" ou "ecopragmáticos", como "ecologistas" ferozmente anti-ambientalistas. Foram, por outro lado, definidos pela revista *Time* como "heróis do ambiente" (http://en.wikipedia.org/wiki/Ted_Nordhaus). Em sua segunda edição (2009), o livro-manifesto do BI passou a se chamar: *Break Through: Why We Can't Leave Saving the Planet to Environmentalists*.

[76] Lançada por eles em uma palestra na Yale School of Forestry and Environmental Studies, em 2011.

superação e da possibilidade". Os autores imaginam assim um alucinante contubérnio de Nietzsche com Pollyanna, de cuja copulação abominável emergiria uma filha monstruosa, uma Barbie ecopolítica que poderíamos batizar de Gratidão dos Ricos:

> Aqueles de nós que temos a sorte de terem satisfeitas nossas necessidades materiais e pós-materiais mais básicas não devemos sentir culpa nem vergonha de nossa prosperidade, liberdade e privilégio, mas antes *gratidão*. Enquanto a culpa nos leva a negar nossa prosperidade, a gratidão nos inspira a partilhá-lha (op.cit.: 250).

Isto soa mais como um discurso de tele-evangelista anunciando santimoniosamente às suas ovelhas a prosperidade que as espera do que como uma tese rigorosamente nietzscheana. Na visão que têm os fundadores do Instituto, todos os teóricos do decrescimento, os ecologistas que ousam falar na necessidade de redução do consumo, os cientistas que insistem na ideia de limites biogeofísicos do planeta, todas estas Cassandras traficam uma mistura tóxica de mesquinharia malthusiana, nihilismo metafísico e má-consciência histórica; em suma, representam um conjunto de "forças reativas" que nega aos povos do planeta (só os povos humanos são levados em conta, desnecessário dizer) a vida de abundância que é nosso Destino. [77]O problema dos ambientalistas, segundo Nordhaus e Shellenberger (op. cit.: 127), é a falta de imaginação: eles deveriam ter "imaginado" que a solução para o aquecimento global reside não na restrição, mas na liberação da atividade econômica e do desenvolvimento tecnológico. Ao invés de diminuir, devemos aumentar ainda mais, produzir, inovar, crescer e prosperar, para finalmente incluir nessa abundância os que agora estão privados dela. Em poucas palavras, é preciso fazer crescer o bolo para então dividi-lo, e é mesmo preciso fazer crescer *aceleradamente*.

Antes que uma singularidade catastrófica como a profetizada pela vanguarda visionária da futurologia californiana, o ideário do Breakthrough Institute não imagina que nenhum *breakthrough* muito dramático vá acontecer. Seus fundadores, ao contrário, acreditam em um progresso contínuo, em uma, para falarmos como U. Beck, "modernização da

[77] Mas a Cassandra troiana, como lembra oportunamente Stengers em algum lugar, tinha razão...

modernização", um aperfeiçoamento do dispositivo técnico da civilização capitalista, de tal forma que esta seja capaz de absorver, melhor ainda, de tornar *produtivas* as consequências *destrutivas* que vai semeando ao longo de seu caminho, ou por outras palavras, capaz de auferir gordos lucros com uma tal *Aufhebung* técnica (também conhecida pelo nome de "dialética da malandragem schumpeteriana"). O esquema projetado pela ideologia do BI pode ser visto, assim, como uma variante do tema mítico "humanidade sem mundo", no sentido em que, no "bom Antropoceno" por vir, não haverá mais um ambiente *externo* à humanidade. Não tanto porque o homem será transfigurado pela técnica, como sonham os Singularitanos, mas porque a antiga Natureza será recodificada (ou melhor, reaxiomatizada) pela máquina capitalista como um simples problema de *gestão de recursos*, de *governança* ambiental. Tudo dentro das, como se diz?, "melhores práticas". Estaria assim realizado o sonho antrópico dos Modernos, o de um pós-ambientalismo onde o homem se verá circundado, contextualizado, sustentado apenas por si mesmo, rodeado por sua imensa acumulação de mercadorias, energizado por suas novas e seguríssimas centrais nucleares (com reatores de fusão a frio, se possível) e relaxado por amplas e amenas áreas de lazer ecológicas, povoadas, é claro, por uma seleta flora geneticamente melhorada.[78]

As cosmologias da Singularidade e do Breakthrough Institute podem ser classificadas entre os evangelhos do reencantamento capitalista, na medida em que anunciam uma mutação interna ao presente sistema econômico, quando as forças produtivas da hipermodernidade gerarão uma ordem ecopolítica fundada no acesso universal (ou tal é a promessa) da humanidade à nova abundância material. Mas há uma curiosa variante de esquerda da escatologia singularitano-cornucopiana, que vem ganhando destaque nos últimos anos, sob o rótulo de "aceleracionismo", inicialmente

[78] Bruno Latour mostrou-se em mais de uma ocasião (p.ex. Latour 2011a) simpático ao ideario do Breakthrough Institute (ver a crítica que lhe dirigiu Hamilton 2012). Temos a impressão de que, mais recentemente, o efeito "gravitacional" de Gaia, ou por outras palavras, uma avaliação mais realista dos quadros temporais em que se desenrola a crise ambiental, tem-no feito rever em alguma medida esta posição. Quanto a Clive Hamilton, sua oposição aos profetas do "bom Antropoceno" só tem feito aumentar (Hamilton 2014).

aplicado a ela de modo irônico, mas pouco a pouco assumido por seus defensores. Os teóricos aceleracionistas, majoritariamente instalados na Velha Europa, exibem em geral um sofisticado desencantamento metafísico, no limite daquilo que Deleuze e Guattari chamariam de "paixão de abolição", chegando por vezes ao elogio de uma certa *jouissance* necrofílica. Tudo isso dentro do horizonte de uma intensificação paroxísmica do novo espírito do capitalismo, capaz de levar a uma ruptura tecnopolítica violenta, com uma transformação estrutural nas relações de produção. Se os Singularitanos exprimem um otimismo tecnológico de perfil *geek*, os pensadores da aceleração se alinham com as posições estéticas e políticas do movimento *cyberpunk*, afirmando altivamente o poder do negativo, e manifestando, em alguns casos, uma forte nostalgia pela versão soviética do *front* de modernização.

§ Benjamin Noys (2008, 2010) cunhou o termo "aceleracionismo", mapeou as referências culturais do movimento (a ficção científica dos anos 80, a Black Metal Theory, o "Manifesto Cyborg" de D. Haraway, o pós-obreirismo ítalo-britânico, entre muitos outros), e traçou sua genealogia filosófica. Esta última remontaria a certos textos de Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard, tal como reinterpretados pela tão carismática como semi-delirante, para muitos francamente embaraçosa, mediação de Nick Land (2011), ex-professor de Warwick e mentor de dois dos principais representantes do "realismo especulativo" (Ray Brassier, Iain H. Grant), além de um influente blogueiro tecno-marxista, Mark Fisher (k-punk). Land mostra pontos de contato com o singularitanismo californiano, mas sua futurologia, além de filosoficamente muito melhor referenciada, é profundamente "gótica" ou "luciferina" (Williams 2011). Ele alude, em um de seus textos mais famosos ("Meltdown"), a uma compressão crescente dos ciclos temporais de crise, que estariam convergindo rumo a uma "*terrestrial meltdown singularity*" (Mackay 2012). Um livro recente de Noys (2014) traz uma inspirada análise dos antecedentes do aceleracionismo, bem como a mais sagaz crítica interna — já que o autor compartilha algumas premissas com os autores criticados — ao movimento.

A intuição básica dos aceleracionistas é que um certo mundo, que *já* acabou, deve *acabar de acabar*, de perfazer sua inexistência. Esse mundo que os

outros (os ingênuos de sempre, os sonhadores, os abraçadores-de-árvore, os hippies) imaginavam existir em todo o seu esplendor bucólico antes do advento do capitalismo, e que hoje subsistiria diminuído, maltratado, sufocado pela cortina de fumaça dos *dark satanic mills*, é uma ilusão romântica, uma Matriz retrô que distorce a percepção do mundo real do presente. Pois o mundo real é *este* nosso mundo desértico do capitalismo tardio, em que a "segunda Natureza" da economia política exerce sua inconteste soberania metafísica — senão mesmo física — sobre a "primeira Natureza", a velha *physis* sempre demasiado ecológica, orgânica e vitalista.[79] A subsunção real estendeu-se universalmente, o sistema capitalista tornou-se absolutamente hegemônico, sua capacidade de absorção de qualquer foco de resistência vem-se mostrando ilimitada, a realidade tornou-se um corolário derrisório de seu próprio simulacro. Não há mais — portanto, não terá jamais havido — um "fora" do capitalismo, um exterior que lhe seja anterior, uma *wilderness* para além de sua história, uma concrescência arcaica que ele já não tenha vaporizado com sua incandescência implacável: tudo o que é sólido etc. Assim, a única forma de fazer advir este Fora é produzi-lo a partir de dentro, colocar a megamáquina capitalista em *overdrive*, acelerar a aceleração que a define, potencializar a destruição criativa que a move até que ela termine por se autodestruir e nos recrie (em) um mundo radicalmente *novo*. Após o apocalipse, o Reino.

Quanto à humanidade que habita esse mundo-universo sem janelas do capitalismo tardio, há muito tempo ela não é mais humana. Longe de imaginar uma (trans)humanização "quente" do cosmos, os aceleracionistas professam um pós-humanismo "frio" que constata a *deshominização* assubjetivante do Homem pelo tecnocapitalismo desterritorializado, saudando uma "infiltração tecnológica da agência humana" capaz de induzir mudanças na anatomia cerebral da espécie e finalmente de dissolver a velha Cultura antrópica e provinciana dentro de uma nova Natureza cósmica, austera e estéril, caótica e rarefeita, impessoal e elementar (cf. Lindblom 2012 sobre a "visão" de Nick Land e sua teoria de um "derretimento" [*meltdown*] de tipo apocalíptico-singularitano). O operário-máquina

[79] Sobre a "segunda Natureza" e a "primeira Natureza", ver Latour 2012: cap. 14.

cognitiva plugado na Rede, zumbificado pela administração contínua de drogas químicas e semióticas, produtor-consumidor perenemente endividado do Imaterial, gozando avidamente com a própria exploração, é o novo anti-sujeito heróico desse pós-mundo freneticamente desvitalizado, esta distopia jubilosa.

§ Em muitas das representações contemporâneas da gente sem mundo do futuro encontramos a figura macabra do zumbi, onde se combinam a multiplicidade e a impessoalidade, a omofagia canibal e a putrefação. Em *The Road*, como vimos, havia uma dupla luta, de um lado contra a decomposição do mundo em uma lama cinzenta e tóxica, de outro contra a zumbificação do homem, processo encarnado pelos bandos de antropófagos sem rosto que se alimentam dos sobreviventes mais fracos (os que ainda não se desumanizaram completamente). Em *Ubik*, vamos descobrindo ao longo da história que o acelerado decaimento dos que se encontram na condição crepuscular de "meia-vida" deve-se à força exercida por um único personagem, Jory (morto na infância e agora também em meia-vida), que literalmente devora as meias-vidas alheias, as quais transcorrem em uma realidade construída mentalmente, nos mínimos detalhes, pelo próprio Jory. Os protagonistas de *O cavalo de Turim*, finalmente, parecem viver de uma substância que não os alimenta, desvitalizando-se aos poucos até pararem de "funcionar", como se tivessem sido devorados por dentro e não sobrasse mais que a mera casca oca de seus corpos dentro de um mundo ele mesmo esvaziado. Para uma análise das figuras dos zumbis, vampiros e antropófagos no imaginário atual, ver o artigo de A. Nodari e F. Cera (2013).

O aceleracionismo é uma das encarnações contemporâneas da filosofia marxista (*lato sensu*) da história. Ele foi ganhando impulso com as crises de 1968, 1989, 2001, 2008 e outras datas emblemáticas dos sucessivos "fins do passado" que balizam o discurso da Esquerda[80] com sinais, ominosos ou alvissareiros, do "começo do futuro". Tal filiação o caracterizaria, em princípio, como uma posição anti-capitalista, mas o prefixo mais adequado para ele parece ser mesmo o "pós-", em vista de sua visada resolutamente teleológica e unilinear da história humana (Noys 2012) e, acrescentemos, de sua hostilidade virulenta para com a versão do fim-do-passado associada à convulsão utópica de 68.

[80] Assim 1977, ano dramático para a *Autonomia* italiana, e apogeu do que Guattari chamou de "anos de chumbo". Franco 'Bifo' Berardi (2009) o escolheu como marcando o "fim do século" e como o "ponto de virada da modernidade". Entre outros prodígios desse *annus horribilis*, Berardi lista a fundação da Apple Computer, a morte de Charles Chaplin e o "*no future*" de Sid Vicious.

O aceleracionismo costuma se reinvindicar como o legítimo herdeiro do espírito da Esquerda, concentrando suas energias polêmicas contra posições anti-capitalistas alternativas — e *neste* sentido, ao menos, ele é mesmo um autêntico herdeiro do velho espírito da Esquerda. Seu maior inimigo ideológico parece-lhe ser o ambientalismo e outros discursos "re-territorializadores" da mesma laia (Lindblom 2012), que sonhariam com o retorno a condições menos artificiais de existência, supostamente mais fiéis à indiscernibilidade ontológica entre a espécie, a vida e o mundo (continuidade, horizontalidade, correlação material). A defesa da urgência de uma frenagem da locomotiva desgovernada do crescimento econômico esconderia mal, pensam os aceleracionistas, o objetivo de resgatar os valores e relações vigentes no passado pré-capitalista, um passado que é não apenas irrecuperável, mas totalmente fantasioso e, em última instância, sórdido. Que trabalhador de hoje quer voltar à condição camponesa e à "lama orgânica" de seus ancestrais? — pergunta acidamente Mark Fisher em um de seus blogs.

§ Sobre isso de voltar à lama orgânica, cabe lembrar o lema dos ocupantes — *squatters* vindos de diversas partes da França e da Europa, além dos camponeses que se recusaram a vender suas terras — da zona destinada a receber o "Aeroporto do Grande Oeste", em Notre-Dame-des-Landes, na região de Nantes (Bretanha). O lema, que se lê nas diversas barricadas que interrompem e colorem as estradas da ZAD ("Zone à Défendre") de Notre-Dame--des-Landes, reza: "*Nous sommes le peuple de boue*", lit. "Somos o povo *de lama*", frase que soa identicamente a "*Nous sommes le peuple debout*", "Somos o povo *de pé*", o povo sublevado, o povo em pé de guerra, o povo com o pé no chão (no lamaçal em que se torna a região no inverno) mas com a espinha ereta e a cabeça erguida. A ocupação da zona começou em 2008, e vem resistindo até hoje, tendo conseguido subtrair do controle do Estado uma área de quase dois mil hectares, após ter enfrentado dura repressão da República Francesa, exercida por meio de seus modernos instrumentos de

"violência legítima" (tropas de choque, bombas de gás e de efeito moral, balas de borracha, terrorismo jurídico etc.). O movimento de ocupação da ZAD de Notre-Dame-des-Landes é apenas um exemplo dentre os muitos movimentos de *retomada da Terra* que vão emergindo e se conectando em rede em diversos pontos do planeta. Eles parecem indicar que o que está em jogo é menos um *retorno* a uma lama "ancestral" que um processo de *descobrimento* (também no sentido de desencapamento, desasfaltamento) da superfície da Terra e de *revelação* de suas potências telúricas, inventando um *futuro* onde "pôr o pé na lama" não significará mais estar de quatro diante de um Senhor nem curvado sob o jugo de algum Soberano. Ver o site do movimento de Notre-Dame-des-Landes em http://zad.nadir.org/, bem como um artigo da Wikipédia francesa sobre o projeto do aeroporto: http://fr.wikipedia.org/wiki/Projet_d'a%C3%A9roport_du_Grand_Ouest#Op.C3.A9ration_C.C3.A9sar.

Recentemente, dois jovens autores, Alex Williams e Nick Srnicek (2013), redigiram um "Manifesto Aceleracionista" de perfil mais solar, mas não menos agressivo, que a versão nihilista do aceleracionismo fim-de-século representado por Nick Land. O manifesto vem fazendo algum sucesso na blogosfera filosófica de vanguarda — a Rede é o nicho ecológico favorito dos pensadores do realismo especulativo. O texto defende uma "política prometeica de mestria máxima sobre a sociedade e seu ambiente" como a única forma de derrotar o Capital.[81] Essa *mastery* visa "preservar os ganhos do capitalismo tardio", evitando destruir a "plataforma material do neo-liberalismo". Trata-se, em suma, de "desencadear" (*unleash*) as forças produtivas que o capitalismo, conforme o clássico diagnóstico de Marx e

[81] A retórica do "Manifesto" sugere um curioso falocentrismo macho-adolescente, com suas repetidas referências a uma "*maximal mastery*", a um futuro que deve ser "*cracked open*", a um *hard-edged anti-humanism* e por aí afora. (Ver, a propósito, o breve post de Ordnung: http://www.aqnb.com/2013/12/23/touching-on-14-12-13%E2%80%B2-at--kraupa-tuskany-zeidler/.) Não há como não dar razão a Isabelle Stengers, quando esta reage à pergunta de H. Davis e E. Turpin ("Você se preocupa com as ressonâncias éticas da linguagem empregada pelo aceleracionismo político, estético ou ontológico? Como você definiria a Cosmopolítica em oposição a esse heroísmo niilista e sua indiferença diante da sua própria posição privilegiada?") com a réplica cortante: "Recuso-me a contrastar a Cosmopolítica, sejam quais forem suas insuficiências, com esse lixo — eles são porcos-chauvinistas, e pronto. Só lamento pelo fato de estarem manchando a memória de Félix Guattari" (Stengers 2013a: 179).

Engels, ao mesmo tempo mobiliza e atrofia, suscita e restringe. Mas, para tanto, é imperativo que voltemos a confiar no Plano (= o Estado), recuperando um sentido positivo da transcendência que nossa crença simplória nas virtudes imanentes da Rede (= o Mercado) levou a desprezar. O planejamento econômico central e a autoridade política vertical recobram assim sua cidadania na imaginação de uma esquerda sem complexos, "à vontade" (*at ease*) na ambiência messiânica do Modernismo. Outros talvez dissessem: na imaginação confusa de uma esquerda seriamente atacada pela síndrome de Estocolmo.

Como o Breakthrough Institute, com quem eles compartilham, senão exatamente a mesma fé nas capacidades regeneradoras do capitalismo, pelo menos a mesma esperança no progresso, os aceleracionistas acusam (o que lhes sobra de fé e de esperança lhes falta em caridade...) a esquerda atual, ou mais precisamente, o que ainda resta do espírito *de 68* no que ainda resta da esquerda, de uma "acachapante [*staggering*] falta de imaginação". As vistas imaginativas com que eles nos acenam, entretanto, não estão menos voltadas para o passado que os devaneios bucólicos imputados à "outra" esquerda: trata-se afinal, dizem, de "retomar os sonhos que empolgaram a tantos, de meados do século XIX até o despontar da era neoliberal". Em outras palavras, trata-se de completar o projeto oitocentista de autofundação do Homem com o projeto novecentista do controle técnico absoluto do mundo: de perfazer o projeto do século da Razão com a retomada e o cumprimento das promessas do século do Progresso. A história se repete; mas, como se vê, pulando carniça.

§ E pelo visto, os ambientalistas estamos condenados ou à falta de imaginação, ou a um excesso da mesma. Veja-se, por exemplo, esta declaração da presidente Dilma Rousseff, feita um pouco antes da Conferência Rio+20, em 2012, sobre os ativistas contrários ao barramento dos rios amazônicos para construção de megacentrais hidrelétricas: "Ninguém numa conferência dessas também aceita, me desculpem, discutir a fantasia. Ela não tem espaço para a fantasia. Não estou falando da utopia, essa pode ter, estou falando da fantasia": http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,pessoas-contrarias-a-hidreletricas-na-amazonia-vivem-fantasia-diz-dilma,857484,0.htm. Um ano depois, em maio de 2013, a ministra da Casa Civil, Gleisi Hoffmann, chamou

de "minorias com projetos ideológicos irreais" os defensores dos direitos constitucionais dos índios às suas terras: http://www.ihu.unisinos.br/cepat/cepat-conjuntura/520392-conjuntura-da-semana-gigantesco-retrocesso-governo-cede-a-ruralistas-e-poe-fim-a-demarcacao-de-terras-indigenas-. Em troca, o leitor poderá ler o que pensa da inteligência ambiental do governo um "ex-guru" de Dilma Rousseff (a definição é dela), o professor da UFMG Apolo Heringer Lisboa, fundador do PT, hoje na Rede Sustentabilidade de Marina Silva: http://www.ecosemdebate.com.br/o-brasil-vive-a-pre-historia-ambiental-e-o-mundo-um-consenso-oco-de-sustentabilidade/.

O *Manifesto* conclui gravemente: "A escolha diante de nós é severa: ou um pós-capitalismo mundializado, ou a lenta fragmentação na direção do primitivismo, da crise perpétua, e do colapso ecológico planetário." A introdução da perspectiva do "colapso ecológico", ou pelo menos da *menção* a ele, no horizonte das especulações aceleracionistas é algo de novo, e indiscutivelmente bem-vindo (Wark 2013); mas parece-nos igualmente indiscutível que ela assinala uma crise nas teorias aceleracionistas da crise. A "mestria prometeica" parece ser agora afirmada como um grito de encorajamento às tropas acuadas dos Modernos, como uma bandeira agitada para levantar o moral dos combatentes, agora que a "primeira Natureza" (cf. Latour 2012) voltou-se traiçoeiramente contra a bela progressão autopropelida da "segunda", e que a temporalidade da crise ecológica entrou em ressonância catastrófica com a temporalidade da crise econômica. O motivo da aceleração ganha com isso um sentido totalmente inesperado. Pois agora não se trata mais, ou apenas, de uma aceleração libertadora das *forças produtivas*, mas do ímpeto crescente das *forças destrutivas* desencadeadas pela interação física entre o "sistema capitalista" e o "sistema Terra". Por isso, o "colapso ecológico planetário" dificilmente pode ser caracterizado pelo adjetivo "lento" ("a lenta fragmentação na direção do primitivismo etc."). Como já vimos, tal colapso não pertence inteiramente ao domínio de nossa "escolha"; ele não está apenas *diante* de nós, como parecem supor os autores do *Manifesto*, mas, em boa medida, *atrás* de nós: ele já começou a acontecer, e não pode ser revertido, apenas ter sua aceleração *diminuída*. O substrato infra-econômico do capitalismo — as condições *materiais* das presentes "condições materiais" — está se modificando mais depressa que as superestruturas técnicas e políticas da civilização dominante. Não há dialética que dê jeito nessa enrascada. A aceleração "intencional" da máquina capitalista, posta como solução de nossa presente miséria antropológica, encontra-se em uma situação de contradição objetiva com uma outra aceleração *nada* intencional, o implacável processo de retroalimentação positiva das transformações ambientais deletérias para o *Umwelt* da espécie. Há fortes razões, em suma, para se temer que um pós-capitalismo mundializado não chegue suficientemente rápido para deter o "lento" colapso ecológico planetário. A velha dromologia de Paul Virilio foi ultrapassada por uma velocidade inteiramente *alheia*.

Noys (2013) observa que o programa do *Manifesto Aceleracionista* não chega a ser excessivamente original. Sobre repisar pontos centrais do venerável *Manifesto* de 1848, ele repete muito da plataforma gramsciana, com o defeito, aponta Noys, de não propor nenhuma estratégia *concreta* para controlar dialeticamente a *abstração* que ao mesmo tempo denuncia e elogia. Parece-nos, entretanto, que o programa aceleracionista faz mais do que simplesmente oferecer um *upgrade* tecno da vulgata marxista. Ele é uma versão forte, no sentido da mitologia estrutural de Lévi-Strauss, daquilo que Oswald de Andrade (1990 [1950]) chamava de "filosofia messiânica", a saber, a bimilenar narrativa patriarcal, repressiva, transcendentalista, racista e falocrática que atravessa como um fio rubro a história do Ocidente, de São Paulo a Marx, Husserl, Heidegger e além. E aqui, muito mais que os trêfegos Williams e Srnicek, é um velho pontífice do Universal quem exprime à perfeição o que realmente move os aceleracionistas, e quem explica sua hostilidade ao que eles chamam de "primitivismo". Eis assim que Alain Badiou (2009) afirma o seguinte:

> Não tenho receio de afirmar: a ecologia é o novo ópio do povo. E como sempre, esse ópio tem seu filósofo de plantão, que é Sloterdijk. Ser afirmacionista é também passar além das manobras de intimidação feitas em torno da "natureza". É preciso afirmar claramente que a humanidade é uma espécie animal que tenta superar sua animalidade, um conjunto natural que tenta se des-naturalizar.[82]

[82] Entrevista a Pietrre Gaultier sobre o livro *L'hypothèse communiste*: http://www.legrandsoir.info/L-hypothese-communiste-interview-d-Alain-Badiou-par-Pierre.html.

Difícil ser mais claro, ou mais afirmativo (três vezes em quatro ou cinco linhas, na verdade), e mais equivocado. Ora, o que Badiou chama de "ecologia", e que é na verdade o nome de uma *perda de fé* no destino manifesto da espécie e nas delícias da sublimação comunista, é demonizado por ele sob a espécie de um movimento reacionário, supersticioso, que espalha uma religião do medo (Alain Badiou e Pascal Bruckner, *même combat?*), e que, cúmulo da ousadia, tem a pretensão de definir o conteúdo da política e a forma do político.[83] Eis pois que os ecochatos querem nos arrastar de volta — mas *no pasarán* — aos terrores primais de uma humanidade animalizada, desamparada diante de uma Natureza onipotente e imprevisível. A convergência do discurso dos aceleracionistas (e de seus gurus) com aquele dos Singularitanos e aquele outro dos ideólogos do capitalismo vibrante do Breakthrough Institute é, "não temos receio de afirmá-lo", assaz inquietante.

Os aceleracionistas entendem que "nós" devemos escolher entre o animal que fomos e a máquina que seremos. Em sua angelologia materialista, eles propõem, em suma, um mundo sem nós — mas feito por nós. Reciprocamente, imaginam uma espécie pós-humana recriada por uma "plataforma material" hipercapitalista — mas sem capitalistas. Sonham com uma humanidade extra-corpórea, um mundo extra-terrestre. Uma natureza des-naturalizada pelo des-homem. Um materialismo, enfim!, espiritualizado.[84]

[83] Talvez Badiou estivesse pensando nesta frase de Sloterdijk (que é, aliás, uma das epígrafes das Gifford Lectures de Latour): "Não é mais a política pura e simples, é a política climática que é o destino" (2010: 312). O fato de Badiou escolher o idiossincrático Sloterdijk como "o" filósofo da ecologia parece-nos um caso de deslocamento freudiano (onde se lê "Sloterdijk", leia-se talvez "Serres", ou "Guattari", ou "Latour", ou "Stengers"...), senão de pura ignorância do que se passa fora de seu mundo intelectual imediato.

[84] Como no céu de São Tomás de Aquino, no inferno futurista descrito em *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, ou na terra dos mortos dos Wari', povo da Amazônia ocidental (Conklin 2001), tampouco no mundo pós-capitalista há animais. (No caso wari', não os há porque os mortos são eles mesmos animais — são os animais mesmo, em sua versão caça: são porcos selvagens, a forma típica, favorita, da carne e da comida —; outros mortos, de outros povos, serão por exemplo jaguares, o outro pólo da animalidade, a versão caçadora ou canibal.) Ver também Anders (2007: 75), aqui repetindo um velho clichê humanista: "Se a região pré-humana de onde viemos é a da *animalidade total*, a região pós-humana, que estamos agora em vias de alcançar, é a da *instrumentalidade total*. O

O Grande Interior: a espeleologia especulativa de Gabriel Tarde

Encerremos esta seção sobre a futurologia antropológica contemporânea com uma volta a um texto do passado, mas que nos parece bastante atual. O ensaio de filosoficção de Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, traz uma das versões mais interessantes, por sua delirante invenção conceitual e sua sutil mistura de lirismo e sarcasmo, do tema da perda do mundo. Ele tem a virtude de levar ao absurdo o progressivismo tecnofílico que marca as versões singularitanas e aceleracionistas acima esboçadas, e ao mesmo tempo de nos fazer refletir diretamente sobre nossa relação com a Terra.

O *Fragmento* é um dos primeiros escritos de Tarde, em que ele esboça algumas ideias-chave de sua obra posterior. Trata-se de um exercício imaginativo que pretende, ou talvez melhor dizendo, finge que pretende — pois o texto mobiliza camadas superpostas de ironia — exibir a quintessência da sociedade. Ele descreve a emergência de uma "humanidade inteiramente humana" ("*une humanité toute humaine*"), resultado inesperado de um acidente cósmico que acarretou a "eliminação completa da Natureza viva, seja animal, seja vegetal, excetuado apenas o homem" (Tarde 2013: 46).[85] O narrador do *Fragmento de história futura* é um historiador que descreve o passado e o presente de uma Grande Transformação que terá ocorrido no nosso futuro, uma monumental catábase antropológica: a interiorização da humanidade (branca e europeia, é-se levado a supor) no coração do planeta, em resposta a uma catástrofe climática.[86] Após uma longa era de prosperidade entediante, marcada por um progresso algo parecido com aquele profetizado pelo Breakthrough Institute — fim das guerras, consolidação de um governo mundial "perfeitamente burguês, correto, neutro

humano parece se destacar como um *intermezzo* entre essas duas fases da inhumanidade (que se assemelham ao menos por seu caráter negativo)".

[85] Recorremos aqui à tradução brasileira do *Fragmento* (Tarde 2013), com ligeiras modificações.

[86] Oreskes e Conway (2014) acabam de lançar um pequeno ensaio em que tentam uma experiência semelhante (mas sem as ressonâncias metafísicas) partindo de *nosso* futuro de catástrofe climática.

e castrado", economia de base energética inesgotável (sol, rios, ventos, marés), língua única etc. —, sobrevém o "*feliz desastre*". O sol torna-se "anêmico", entra em colapso, apaga-se; a superfície do planeta se congela, milhões perecem, a civilização é obrigada a se remodelar de cabo a rabo, "para o bem do homem" (op.cit.: 24, 15, 25, 15).

O desastre é anunciado, mas a reação tarda: "o público não se inquietava muito com isso, como com tudo aquilo que é gradual e não súbito." Até que, em um dia de primavera, um sombrio sol avermelhado anuncia o crepúsculo final: "os prados não eram mais verdes, o céu não era mais azul, os chineses não eram mais amarelos [...]" (op.cit.: 26). Mas, longe de se transformar em uma aventura interplanetária de colonização do Grande Fora, a narrativa, procedendo *ab exterioribus ad interiora* (op.cit.: 47), envereda por uma delirante especulação espeleológica.[87] Milcíades, o gênio salvador da humanidade, convence esta a aprofundar-se na Terra, esquecendo o sol que se extingue e investindo na abundantíssima energia fornecida pelo coração ígneo do globo: "interiorizemo-nos" (op.cit.: 37). A descida para um ambiente cavernícola é qualificada de "repatriamento profundo da alma exilada!" (op.cit: 34) — o que faz de Milcíades um sábio anti-platônico, um platonista antipodal, e do *Fragmento* uma Alegoria da Caverna às avessas.[88] Graças a uma poderosa retórica profeticamente latouriana, este messias da transdescendência consegue empolgar a plateia, obtendo sua adesão: "Não é mais por este gesto (*O orador ergue o dedo para o céu*) que a esperança de salvação deve se exprimir de agora em diante; é por este: (*Ele aponta sua mão direita para a terra...*) [...] Não se deve mais dizer: Lá no alto! mas: Embaixo!"[89]

[87] Recordemos que o *Viagem ao centro da Terra*, de Júlio Verne, é de 1864, e que o *Fragmento* começou a ser escrito em 1879.

[88] A alusão irônica à alegoria da caverna é virtualmente transparente na passagem da p.68: "Não há [...] uma cidade, mas há uma grota de filósofos [...] uma grota espaçosa com prestigiosas cristalizações amorosamente destiladas, que simulam vagamente, bastando um pouco de boa vontade para vê-los, toda sorte de belos objetos [...] Semelhante portanto sob todos os aspectos à filosofia que abriga, essa ampla caverna [...]" etc.

[89] Op.cit., p. 46. A passagem evoca várias figuras da pluma de Latour, como a oposição supralunar/sublunar que subjaz ao conceito de "Terrano", o povo de Gaia voltado para a terra e em guerra contra os Humanos/Modernos voltados para o céu (Latour 2013a), ou como o contraste entre o discurso do "distante" ("*lointain*") próprio da ciência e o acesso religioso ao "próximo" ("*prochain*"): "É quando se fala de Ciência que se deve elevar o olhar para o céu e quando se fala de Religião deve-se baixá-lo para a Terra [...] Quando voltaremos à Terra, nós os Terranos?" (Latour 2012: 324-25).

Ao contrário do esquema edênico da *wilderness*, a oposição entre vida e humanidade mobilizada pelo *Fragmento* coloca do lado positivo da equação a humanidade e o mundo inorgânico, enquanto a vida não-humana é posta no lado negativo, "anti-social". A verdade do homem é sua dimensão social e autopoiética, não sua dimensão orgânica, alopoiética; e a socialidade é efetivamente afirmada como sendo o fundo da grande Natureza, a condição ontológica universal. A psicologia e a química, ciências supremas da associação, se fundirão em um só saber sociomonadológico ("nossos químicos [...] nos fazem assim a psicologia do átomo, nossos psicólogos nos expõem a atomologia do eu — já ia dizendo a sociologia do eu" [op.cit.: 66]), o homem se refletirá nos rochedos, nos metais e nos átomos antes que numa fauna e flora há muito extintas, participando assim da vitalidade não-orgânica elementar que o libertará definitivamente da ideia da morte, esse fantasma biocêntrico.

A grande migração para dentro, em busca do "*espace du dedans*" (Michaux), se fará em total contradição com a história de Noé: desta vez, nenhum outro ser vivo será levado conosco; a Natureza, esse "amontoado de contradições vivas" (op.cit.: 37), será deixada para trás, transformada em mera proteína congelada — os milhões de carcaças animais presas no gelo da superfície irão sustentar a humanidade por séculos, até que a química consiga fabricar alimento a partir das pedras. Apenas os tesouros da cultura e da técnica nos acompanharão, sob a forma de uma gigantesca biblioteca e de um vasto museu que permitirão o florescimento de uma nova civilização refinada, *purificada*.[90] O trogloditismo pós-catástrofe não é assim um retrocesso a uma condição de primitividade natural, mas, bem ao contrário, uma suprema artificialização emancipatória, uma interiorização física *no* mundo que é uma interiorização técnica *do* mundo. A natureza, não mais experimentada como um entrave à liberdade humana, é completamente estetizada, e se torna um *mito*, adquirindo "o encanto profundo e

[90] "Daí, por assim dizer, uma purificação da sociedade" (op.cit.: 46).

íntimo de uma velha lenda, mas uma lenda na qual acreditamos" (op.cit.: 70).

O *Fragmento* é rico de provocações sociológicas, ácido em seu sarcasmo contra o culto socialista do trabalho (op.cit.: 50-ss), e instigante em sua associação entre um estado de estetização total da vida e a realização plena do Amor como o sentimento fundante do laço sociocósmico (ecos de Fourier?). Ao contrário do império da carência, da célebre imagem hobbesiana de uma vida "solitária, pobre, sórdida, bruta e curta" evocada em distopias como *Mad Max* ou *The Road*, no mundo abiótico de Tarde as necessidades encontram-se largamente satisfeitas, e se tornam assim invisíveis: a humanidade pode tirar tudo de si mesma, exceto "seus recursos alimentares".[91] O supérfluo artístico predomina largamente sobre o utilitarismo economicista, a "troca de reflexos" amorosa pode enfim desabrochar sem a ilusão instrumentalista da "troca de serviços".

Mas a chave do livro, a nosso ver, está em suas páginas finais, que funcionam como uma espécie de *anti-cabana mágica* desta fantasia, contas feitas, profundamente melancólica: o entusiasmo um pouco macabro do historiador da civilização pós-apocalíptica cede o lugar a uma inquietação crescente, diante de um núcleo "rebelde", um irredutível impulso anti-social da humanidade. O contra-Éden tecnizado não consegue emancipar-nos de todos os atavismos. A sociedade perfeita mas "exagerada e forçada" ("*à outrance et forcée*") do futuro possui "seus refratários" (op.cit.: 72-73), que se entediam com a homogeneidade monótona do ambiente artificial (o aceleracionismo não cai bem a todo mundo...).[92] Pior, ela se vê periodicamente ameaçada pelo irrupção do mais natural dos instintos, o cio

[91] Como toda narrativa em que se defrontam a humanidade e uma ausência de mundo, a sugestão do recurso ao canibalismo se insinua ora e vez (op.cit.: 26, 36, 62).

[92] Seria interessante comparar a monotonia da sociedade perfeita de puros humanos sem Natureza de Tarde à monotonia do mundo perfeito de puros espíritos sem corpos que Leibniz considera em seu *Essais de Théodicée*, 200 (Leibniz (1969 [1710]), em resposta a uma sugestão de Pierre Bayle. Ao contrário do que este último imaginava, diz Leibniz, um mundo composto de anjos ou deuses (metafisicamente impossível, aliás) seria menos perfeito — e muito mais entediante — que o nosso, sem diversidade em suas essências, sem contrastes em suas qualidades, e sem nada para fazer ou que pensar — um mundo, em suma, abstrato e irreal. Cf. Danowski 2001: 67-69.

primaveril,[93] o qual não só desencadeia impulsos suicidas de "transascendência" em direção à superfície gélida do planeta, como, associado à afluência econômica de que goza essa nova humanidade, leva fatalmente a um relaxamento progressivo e generalizado dos costumes, ou seja, ao desastre malthusiano — a explosão populacional. Em suma, até mesmo o fim da História acabará chegando ao fim.[94]

[93] O amor troglodítico era fortemente sublimado e reprodutivamente estéril, e o controle da natalidade, estrito e meritocrático.

[94] Vale a pena também comparar o *Fragmento de história futura* com o *Le temps de la fin*, de Günther Anders (2007), que poderíamos chamar de "Fragmento do não-futuro da História" (ver por exemplo as sarcásticas páginas 22-23).

Um mundo de gente

Quando o céu ainda estava muito perto da terra,
não havia nada no mundo, só gente e jabotis
(MITO AIKEWARA)

No *Fragmento*, acha-se uma exceção importante à extinção de toda outra forma de vida, à parte a civilização do narrador: trata-se da "pequena tribo de chineses cavucadores", descoberta durante uma das explorações intestinas levadas a cabo pelos novos Terranos.[95] Estes chineses, que após a catástrofe se interiorizaram despercebidamente pelas antípodas, haviam conseguido trazer para as profundezas uma espécie de natureza em miniatura: "pequenos legumes [...] em pequenos canteiros de terra transportada, pequenos porcos, pequenos cães [...]." Desistindo de exterminar ou submeter aquela tribo de "seres degradados" que aliás se entregavam, "sem a mínima vergonha, à antropofagia atávica", os seguidores de Milcíades acabam decidindo fechar novamente a parede divisória entre a civilização subterrânea e essa "verdadeira América" (op.cit., pp. 62-63). Os chineses canibais são assim diretamente aproximados por Tarde aos habitantes indígenas da América, continente em torno do qual, como mostrou Antonello Gerbi (1982 [1955]) em um estudo clássico, travou-se uma longa polêmica histórico-filosófica sobre sua natureza raquítica e sobre a humanidade não menos abortiva — notoriamente dada ao canibalismo, aliás — que ele abrigaria. Vejamos então como os habitantes da América verdadeira formulam o problema da relação entre a humanidade, o mundo e a história. Pois será com as mitocosmologias ameríndias que concluiremos esta nossa tentativa de sobrevôo, por certo demasiado esquemática, dos

[95] Tarde parece obcecado pelos chineses, e mostra uma propensão bizarra a imaginá-los como puros objetos sensíveis. Já vimos, acima, a menção a este povo como protótipo da cor amarela; e recordemos o desconcertante parágrafo sobre a altura média da China na sua *Monadologia e sociologia*.

Errata: A seção que se inicia na página 86 está intitulada incorretamente, tanto no sumário quanto no corpo do texto. O título correto é **O fim das transformações, ou o primeiro Antropoceno**.

muitos imaginários do fim do mundo que ainda (sabe-se lá por quanto tempo) povoam nosso mundo.

Depois do futuro: o fim como começo

Vimos exemplos de imagens míticas de um mundo literalmente pré-histórico, plenamente vivo mas ainda desprovido de humanos, um mundo, ao menos, de antes da separação do homem e do mundo — a história do Éden e da Queda —; vimos sua imagem simétrica na *apokatastasis* ecológica de Weisman, a desaparição do humano como restituição do mundo. Percorremos, em seguida, visões de um futuro onde tudo se tornará "humano", seja porque o mundo terá sido diminuído ou aniquilado por um colapso ambiental — os humanos se tornando, em consequência, predadores monstruosos de sua própria espécie, como em *The Road*, ou então presas hipnotizadas, última fonte de energia viva para uma nova ordem mecanocósmica, como em *Matrix* —, seja porque o mundo terá sido transmutado e absorvido pela humanidade como espécie triunfante, a qual se retranscende, mediante proezas de antropo-engenharia, em uma sublime entidade pós-humana à altura desse futuro de "abstração, complexidade, globalidade e tecnologia" (versão governança capitalista ou versão sovietes + ciborgues). Vimos também algumas imagens inversas, criadas pela subtração do pólo "sujeito" da oposição humanidade/mundo: assim a ideia de um mundo onde nada é essencialmente vivo e menos ainda humano, como na hipótese de um passado remoto ou "fóssil", abiótico e extra-experiencial, ou como no raciocínio que conduziria a uma desvalorização radical do presente a partir da premissa de um futuro de extinção cósmica enquanto verdade e destino do Ser (a morte como argumento ontológico). Notamos, ademais, a ambiguidade central que marca a condição metafísica propriamente moderna, a saber, a figura "correlacionista" de uma anterioridade transcendental ou constituinte do humano a um mundo que entretanto o precede empiricamente, situação que acarreta, entre

outras, uma importante consequência do ponto de vista civilizacional: a necessidade manifesta de uma redeterminação do mundo empírico — do humano empírico também, e talvez sobretudo — pelo humano enquanto negatividade transcendental, mediante a potência taumatúrgica do trabalho e a violência emancipadora da revolução (cf. a mestria prometeica do *Manifesto Aceleracionista*, ou a vocação autodesnaturante e biofóbica do homem badiousiano).

Resta, bem entendido, a possibilidade de mais uma versão mitocosmológica: aquela na qual o mundo é subtraído da correlação com o humano no *começo* dos tempos, antes que no fim. Uma versão, em suma, na qual o humano é posto como *empiricamente anterior* ao mundo.

Esta hipótese é explorada em numerosas cosmogonias ameríndias. Ela se acha convenientemente resumida no comentário que abre um mito dos Yawanawa, povo de língua Pano da Amazônia ocidental, recolhido por Miguel Carid (1999: 166, *apud* Calavia 2001): "A ação [do mito] transcorre em um tempo no qual '*ainda não havia nada, mas já existiam as pessoas*'". A versão em epígrafe dos Aikewara, Tupis que vivem no outro extremo da Amazônia, acrescenta aquela curiosa exceção: não havia nada no mundo, só gente — e jabotis! (Calheiros 2014: 41).

Na origem, enfim, tudo era humano, ou melhor dizendo, nada não era humano (jabotis à parte, segundo nossos Aikewara). Um número considerável de mitos ameríndios, e, talvez um pouco menos comumente, de diversas outras regiões etnográficas, imaginam a existência de uma humanidade primordial (seja simplesmente pressuposta, seja fabricada por um demiurgo) como a única substância ou matéria a partir da qual o mundo viria ser formado. Trata-se assim de narrativas sobre o tempo de antes do começo dos tempos, uma era ou um éon que poderíamos chamar "pré-cosmológico" (Viveiros de Castro 2007). Após uma série de peripécias, parcelas da humanidade originária — não completamente humana, pois, embora antropomorfa e dotada de faculdades mentais idênticas às nossas, essa raça primeva possuía grande plasticidade anatômica e uma certa propensão para condutas imorais (incesto, canibalismo) —, parcelas desta "primigente" vão-se transformando, de modo espontâneo ou, mais uma vez,

em resultado da ação de um demiurgo, nas espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes que compõem o cosmos atual. A parcela que não se transformou, permanecendo essencialmente igual a si mesma,[96] é a humanidade histórica, ou contemporânea.

Uma das melhores ilustrações, talvez a melhor, deste tipo geral de cosmogonia se acha exposta com grande detalhe e elegância na autobiografia de Davi Kopenawa, o xamã e líder político Yanomami (Kopenawa & Albert 2010; ver também a monografia de Albert 1985). Mas poderíamos também recordar, mais sucintamente, ideias dos Ashaninka (Campa), povo Aruaque afastado geograficamente e distinto culturalmente dos Yanomami:

> A mitologia campa é, em larga medida, a história de como os Campa primordiais foram, um por um, irreversivelmente transformados nos primeiros representantes das várias espécies de animais e plantas, assim como de corpos celestes ou de características do ambiente. [...] O desenvolvimento do universo, assim, foi essencialmente um processo de diversificação, com a humanidade enquanto substância primordial a partir da qual muitas, se não todas, as categorias de seres e coisas do universo vieram à existência. Os Campa contemporâneos são os descendentes daqueles Campa ancestrais [i.e. a humanidade primordial] que escaparam das transformações (Weiss 1972: 169-70).[97]

Ou poderíamos mencionar ainda a cosmogonia dos Luiseño da Califórnia, evocada em *La Potière jalouse* (Lévi-Strauss 1985: 190-92), onde Wyiot, o herói cultural, diferencia a comunidade humana originária nas muitas espécies de seres atuais. O tema se encontra identicamente em algumas culturas não-ameríndias: os Kaluli da Papua-Nova Guiné, por

[96] Com alguma melhora no campo da moralidade — o canibalismo literal, por exemplo, torna-se objetivamente desnecessário, uma vez que, com o advento da era cosmológica, surgem animais e plantas próprios à alimentação humana.

[97] "Muitas, senão todas, as categorias" — compare-se com a exceção aikewara dos jabotis, acima, na caracterização do estado pan-humano da realidade pré-cosmológica. Essas ressalvas são importantes porque fazem ressaltar uma dimensão essencial das mitocosmologias ameríndias: expressões como "nada", "tudo" ou "todos" funcionam na verdade como "qualificadores" (ou melhor ainda, "quasificadores") muito mais que como quantificadores. Não podemos aprofundar esta discussão aqui; mas ela possui implicações óbvias para uma adequada compreensão dos conceitos indígenas de "cosmos" ou de "realidade". Tudo, inclusive "o Tudo", é apenas imperfeitamente totalizável: a exceção, o resto e a lacuna são (quase sempre...) a regra.

exemplo, contam que "naquele tempo [das origens]... não havia árvores ou animais ou riachos ou comida. A terra estava inteiramente coberta de gente [*people*]" (Schiefflin 1975: 94). Então um homem de autoridade (*big man*) decide transformar diferentes grupos de pessoas nas diversas espécies e outros fenômenos naturais: "os que foram deixados de lado se transformaram nos ancestrais dos seres humanos."

Eis assim que, no pensamento ameríndio, a humanidade ou personitude é tanto a semente como o fundo ou o solo primordial do mundo.[98] O *Homo sapiens* não é o personagem que vem coroar a Grande Cadeia do Ser, adicionando uma nova camada ontológica, de natureza espiritual (ou, na linguagem moderna, "cognitiva"), sobre uma camada orgânica prévia, a qual, por sua vez, teria emergido de um substrato de matéria "morta". Na tradição mitofilosófica ocidental, tendemos a conceber a animalidade e a "natureza" em geral como remetendo essencialmente ao passado. Os animais são "arquefósseis" vivos, não apenas porque bestas andavam sobre a Terra muito antes de nós (e porque essas bestas arcaicas eram como versões magnificadas dos animais atuais), mas porque a espécie humana tem sua origem em espécies ancestrais cada vez mais próximas, à medida que recuamos no tempo, de uma condição de animalidade pura.[99] Mediante uma inovação feliz — bipedalismo, neotenia, cooperação etc. —, o Grande Relojoeiro (cego ou onividente) conferiu-nos uma capacidade que nos transformou em seres mais-que-orgânicos (no sentido do "superorgânico" de Kroeber), dotados daquele suplemento espiritual que é "o próprio do homem" — a preciosa *propriedade privada* da espécie. O excepcionalismo humano, em suma: linguagem, trabalho, lei, desejo; tempo, mundo, morte. Cultura. História. Futuro. Os humanos pertencem ao futuro como os animais ao passado — ao nosso passado, pois no que lhes concerne, eles

[98] Tal afirmação deve ser nuançada e diferenciada para muitas cosmologias ameríndias, e ocasionalmente, talvez, excepcionada para algumas delas. Há um debate em curso sobre a extensão e a compreensão deste mito-filosofema sobre uma "humanidade" primordial ou infra-estrutural na América indígena, debate que se liga àqueles sobre os conceitos de "animismo" e de "perspectivismo", sobre todos os quais não nos deteremos aqui.

[99] Cf. Anders, em passagem já citada: "A região pré-humana de onde provimos é aquela da *animalidade total*".

estão, pensamos, encerrados em um presente imóvel e em um mundo exíguo.

§ A ressalva aqui fica por conta mais uma vez de obras de ficção, como a série de filmes *O Planeta dos Macacos*, produzida por Arthur P. Jacobs, em que a civilização humana dá lugar à civilização dos macacos, a qual entretanto repete os mesmos defeitos e "pecados" de seus antigos dominadores: uma sociedade militarizada e totalitária, que escraviza, humilha e tortura (inclusive usando-os como cobaias de pesquisas científicas) seus outros, os humanos, agora sem voz e sem linguagem, ou simplesmente calados. Os dois primeiros filmes da série, *The Planet of the Apes* (1968) e *Beneath the Planet of the Apes* (1970), situam a narrativa nesse futuro distópico (distópico para os humanos, bem entendido), mas os dois seguintes, *Escape from the Planet of the Apes* (1971) e *Conquest of the Planet of the Apes* (1972), assim como o recente *The Rise of the Planet of the Apes* (de 2011), contam antes a história da revolta dos macacos e de sua fuga, que teria dado origem à inversão das duas posições. O acontecimento contingente que explicaria ao mesmo tempo o sucesso na fuga e a posterior inversão das duas posições é um inesperado efeito colateral de uma droga experimental injetada no macaco protagonista com vistas à possível cura da doença de Alzheimer: o aumento de sua inteligência, que acaba levando à aquisição da linguagem. O animal situado no futuro do humano é, portanto, aqui, um híbrido, um organismo geneticamente modificado que se vinga de seu criador. Isso não deixa de evocar o filme de Ridley Scott, *Blade Runner* (1982), baseado no livro de Philip K. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, cujos protagonistas não-humanos não são animais (não há mais animais naquele futuro distópico, senão como réplicas artificiais) mas máquinas humanóides.

Pois bem, não é assim que as coisas se passam para esses *outros humanos* que são os ameríndios e outras humanidades não-modernas. Uma das características que os tornam "outros" consiste, precisamente, no fato de que seus conceitos de "humano" são outros que os nossos. O mundo tal como nós o conhecemos, ou melhor, o mundo tal como os índios o *conheciam*, o mundo atual que vai (ou ia) existindo no intervalo entre o tempo das origens e o fim dos tempos — o tempo intercalar que poderíamos chamar de "*presente etnográfico*" ou presente do *ethnos*, em contraposição ao "*presente histórico*" do Estado-nação —, esse mundo é concebido em algumas

cosmologias ameríndias como a época que se iniciou quando os seres pré-cosmológicos interromperam seu incessante devir-outro (metamorfoses erráticas, plasticidade anatômica, corporalidade "desorganizada") em favor de uma maior univocidade ontológica.[100] Encerrando o "tempo das transformações" — a expressão é usual nas culturas amazônicas — os instáveis antropomorfos das origens adotaram as formas e hábitos corporais atuais daqueles animais, plantas, rios, montanhas etc. que eles viriam a ser, como aliás estava prefigurado nos nomes que eles já portavam nesse passado absoluto. Assim se deu, por exemplo, que os "Yanomami Queixadas", em outras palavras, a tribo de primigente que tinha o nome de "Queixada" ("gente" se diz "*yanomami*" na língua do povo homônimo), "tornaram-se queixadas", i.e. os porcos selvagens tais como os caçamos e comemos hoje (Kopenawa & Albert op.cit.). O "mundo inteiro" (talvez, de novo, não os jabotis, ou outra exceção qualquer) está virtualmente incluído nesta proto-humanidade originária; a situação pré-cosmológica pode ser assim indiferentemente descrita como uma humanidade-ainda-sem-mundo ou como um mundo-em-forma-humana, um multiverso antropomórfico que dá lugar a um mundo concebido como o resultado da estabilização (sempre inacabada) do potencial de transformabilidade infinita contido na humanidade como substância, ou antes, como "actância" universal originária e persistente.[101]

Vê-se aqui uma múltipla inversão dos cenários canibalescos ou zumbiformes descritos em *The Road* e narrativas semelhantes: na mitologia

---

[100] "Presente etnográfico" é como os antropólogos chamam, hoje com intenção quase sempre censória (mas ver o importante contraditório de Hastrup 1990), o estilo narrativo clássico da disciplina, que situa as descrições das monografias em um presente atemporal mais ou menos coetâneo ao testemunho do observador, ou que "finge" ignorar as "mudanças históricas" (colonialismo etc.) que, justamente, permitiram a observação etnográfica. Usaremos a expressão, entretanto, em um sentido *duplamente* oposto a esse, para designar a atitude das "sociedades contra o Estado" diante da historicidade. O *presente etnográfico* é o tempo das "sociedades frias" de Lévi-Strauss, "sociedades contra o aceleracionismo" ou *sociedades lentas* (como se fala em "*slow food*" ou em "*slow science*" — Stengers), que entendem que todas as mudanças cosmopolíticas necessárias para a existência humana *já aconteceram*, e que a tarefa do *ethnos* é assegurar e reproduzir esse "sempre-já".

[101] Um metafisico amazônico poderia chamar este argumento de "ancestralidade humana" ou "evidência do antropofóssil".

indígena, o alimento dos humanos consiste em humanos que foram transformados em animais e plantas; a humanidade é o princípio ativo na origem da proliferação de formas vivas em um mundo rico e plural. Mas o esquema indígena também inverte o mito do Jardim do Éden. No caso ameríndio, os humanos são os primeiros a chegar, o restante da criação procede deles. Neste caso, é como se da "costela de Adão" saísse muito mais que seu complemento feminino — sai o mundo todo, o resto infinito do mundo. E os nomes, em sua infinita variedade, existiam, como vimos, *antes-junto* das coisas (os Yanomami Pecaris, o Povo Jaguar, a Gente Canoa etc.) — estas não esperaram um arquinomeador humano para saber que eram, e o que eram. Tudo era *humano*, mas tudo não era *um*. A humanidade era uma multidão polinômica; ela se apresentou desde o início sob a forma da multiplicidade interna, cuja externalização morfológica, isto é, a especiação, é precisamente a matéria da narrativa cosmogônica. É a Natureza que *nasce* ou se "separa" da Cultura e não o contrário, como para nossa antropologia e nossa filosofia.

A subsunção do mundo pela humanidade nas cosmologias ameríndias se faz, assim, na direção oposta ao mito da Singularidade tecnológica. Ela remete ao passado, não ao futuro; sua ênfase é na estabilização das transformações que vieram a diferenciar os animais daqueles humanos que continuaram a sê-lo, e não na aceleração da transformação dos animais que "fomos" nas máquinas que "seremos". A ênfase da práxis indígena é na produção regrada de transformações capazes de reproduzir o presente etnográfico (rituais de ciclo de vida, gestão metafísica da morte, xamanismo como diplomacia cósmica) e assim de impedir a proliferação regressiva e caótica de transformações. O controle é necessário porque o potencial transformativo do mundo, como o atestam os índices onipresentes de atividade de uma intencionalidade antropomorfa universal, manifesta uma *perigosa* mas *necessária* remanência. O *perigo* reside no fato de que os ex-humanos mantêm uma virtualidade humana por baixo de sua atual aparência animal, vegetal, astral etc., um pouco ao modo (mas ao contrário) como costumamos fantasiar que "permanecemos no fundo animais ferozes" por baixo de nossa roupagem civilizada. A latência humanóide arcaica

dos não-humanos — a humanidade como o inconsciente do animal, poder-se-ia dizer — ameaça constantemente irromper através dos rasgões que se abrem no tecido do mundo cotidiano (sonho, doença, incidentes de caça), fazendo os humanos serem violentamente reabsorvidos pelo substrato pré-cosmológico, onde todas as diferenças continuam a se comunicar caoticamente entre si.[102] A *necessidade* dessa remanência, por sua vez, reside no fato de que a atualização do presente etnográfico pressupõe uma recapitulação ou contra-efetuação do estado pré-cosmológico, pois é ali o reservatório de toda diferença, de todo dinamismo e portanto de toda possibilidade de sentido. O multiverso antropomórfico, em sua virtualidade originária, é assim suscitado-conjurado, sob a forma de uma animalização do humano — a máscara teriomórfica do dançarino-espírito, o devir-fera do guerreiro — que é reciprocamente uma humanização mítica do animal (Viveiros de Castro 1996). É de tal duplo movimento que emerge incessantemente o *ethnos*. O presente etnográfico não é de modo algum um "tempo" imóvel; as sociedades lentas conhecem velocidades infinitas, acelerações extra-históricas, em uma palavra, *devires*, que fazem do conceito indígena do *vivir bien* algo metafisicamente muito mais parecido com um esporte radical do que com uma descansada aposentadoria campestre.

O que chamaríamos de mundo natural, ou "mundo" em geral, é para os povos amazônicos uma multiplicidade de multiplicidades intrincadamente conectadas. As espécies animais e outras são concebidas como outros tantos tipos de "gentes" ou "povos", isto é, como *entidades políticas*. Não é "o jaguar" que é "humano"; são os jaguares individuais que adquirem uma dimensão subjetiva (mais ou menos pertinente, conforme o contexto prático da interação com eles) ao serem percebidos como tendo "atrás deles" uma sociedade, uma alteridade política coletiva.[103] Nós também (referimo-nos aos ocidentais, incluindo-se aí, por mera convenção,

[102] Aqueles seres das cosmologias indígenas que classificamos na categoria heteróclita dos "espíritos" são, via de regra, entidades que preservaram a labilidade ontológica própria da primigente, e que por isso oscilam caracteristicamente entre determinações humanas e determinações animais, vegetais etc.

[103] A diferença entre "animismo" e "totemismo" é, quanto a isto, *pace* Descola (2005) e com Sahlins (2014), pouco clara e talvez sem sentido.

os brasileiros de cultura europeia), por certo, pensamos, ou gostaríamos de pensar que pensamos, que só se pode ser humano em sociedade, que o homem é um animal político etc. Mas os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (e portanto humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de "ambiente" é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*. Não há portanto diferença absoluta de estatuto entre sociedade e ambiente, como se a primeira fosse o "sujeito", o segundo o "objeto". Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um. Aquela expressão comum na boca dos militantes iniciantes da esquerda, "*tudo é político*", adquire no caso ameríndio uma literalidade radical (inclusive na indeterminação desse "tudo" — os jabotis...) que nem o manifestante mais entusiasmado das ruas de Copenhague, Rio ou Madri talvez esteja preparado para admitir.

Antropomorfismo contra antropocentrismo

Se o conceito ameríndio da "natureza", tomando-se o termo como designando a esfera dos existentes não-humanos, é distinto do nosso — pois os não-humanos são ex-humanos que preservam um lado humano latente ou secreto, imperceptível por nós em condições normais —, seu conceito de humanidade ou de "cultura" forçosamente também o será. Os ameríndios fazem parte daquela gigantesca minoria de povos que jamais foram modernos, porque jamais tiveram uma Natureza, e portanto jamais a perderam, nem tampouco precisaram se libertar dela. Notem que, entre nossa humanidade e a deles, como entre nosso mundo e o deles, não se trata de uma simples diferença de visões culturais de um mesmo mundo natural (o mundo tal como descrito mais ou menos completamente pelas ciências modernas); nem tampouco de diferentes mundos culturais imaginados por uma mesma humanidade enquanto espécie natural. Ambos os lados da equação antropocosmológica precisam ser modificados simultaneamente,

o que desloca o problema; não porque as duas variáveis da equação estejam em "correlação", mas porque a correlação ela própria tal como a imaginamos — seja para afirmá-la ou para negá-la metafisicamente — perde o sentido quando traduzida para os "termos" ameríndios.

Estamos falando, bem entendido, do chamado "perspectivismo ameríndio", sobre o qual tememos ser inevitável dizer duas palavras, correndo o risco de fazer fugir aqueles leitores que já ouviram falar mais que excessivamente disso. Mas enfim, "perspectivismo ameríndio" foi o nome que T.S. Lima e E. Viveiros de Castro[104] escolheram para designar uma noção muito difundida na América indígena, segundo a qual cada espécie de existente vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente), pois o que ela vê de si mesma é sua "alma", uma imagem interna que é como a sombra ou eco do estado humanóide ancestral de todos os existentes. A alma, sempre antropomorfa, é o aspecto dos existentes que estes enxergam, quando olham para / interagem com os seres da mesma espécie — é isso, na verdade, que *define* a noção de "mesma espécie". A forma corporal externa de uma espécie é, portanto, o modo como ela é vista pelas *outras* espécies (essa forma é frequentemente descrita como uma "roupa"). Assim, quando um jaguar olha para um outro jaguar, ele vê um homem, um índio;[105] mas quando ele olha para um homem — para o que os índios vêem como um homem—, ele vê um queixada ou um macaco, já que estas são algumas das caças mais apreciadas pelos índios amazônicos. Assim, todo existente no cosmos se vê a si mesmo como humano; mas não vê as outras espécies como tal (isto, ocioso sublinhar, se aplica igualmente à nossa espécie). A "humanidade" é assim ao mesmo tempo uma condição universal e uma perspectiva estritamente dêitica e auto-referencial. Espécies diferentes não podem ocupar o ponto de vista do "Eu" simultaneamente, devido à restrição dêitica: em todo confronto aqui-agora entre duas espécies, é

[104] Ver Lima 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2009.

[105] Como um concidadão humano, mas, significativamente, ornamentado com os distintivos do Povo-Jaguar: colares de dente de onça, pintura corporal com pintas negras...

forçoso que uma termine por impor a sua humanidade, isto é, que ela termine por fazer a outra "esquecer" sua própria humanidade.[106]

Nós humanos (i.e. nós ameríndios) não vemos os animais como humanos, portanto. Eles não são *humanos-para-nós*; mas nós sabemos que eles são *humanos-para-si*.[107] Sabemos igualmente que nós não *somos humanos-para-eles*, que eles nos vêem como bichos de caça, ou como feras predadoras, ou tribos inimigas poderosas (cuja "humanidade" meramente taxonômica é irrelevante, quando não ativamente negada), ou espíritos canibais, conforme a posição respectiva que nós e eles ocupamos na cadeia alimentar. Quando um índio interage com um existente de "outra espécie" — o que, repetimos, inclui os membros de outros coletivos que *nós* chamaríamos de "humanos" —, ele sabe que está tratando com uma entidade que é humana em seu próprio departamento. Assim se dá então que toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspecção. Cosmopolítica.

Como todos os seres humanos, como todo animal, enfim, os ameríndios precisam comer ou de alguma forma destruir outras formas de vida para viver. Eles sabem que a ação humana deixa inevitavelmente uma "pegada ecológica" no mundo. A diferença está em que o solo em que deixam suas pegadas *também* é vivo e alerta, sendo, frequentemente, o domínio ciosamente vigiado de algum super-sujeito (o espírito-mestre da floresta, por exemplo). O que requer, portanto, olhar com muita atenção onde se pisa. Pois como diria o santo padroeiro do perspectivismo ocidental (Leibniz), "há almas em toda parte". Em suma, o postulado fundamental da cosmopolítica ameríndia é o que se costuma designar de *antropomorfismo*, um conceito que, em nosso entender, não deveria ser usado da maneira pejorativa usual com que o fazemos, ao aplicá-lo complacentemente aos

[106] Se um ser humano (neste sentido auto-referencial) começa a enxergar um existente de outra espécie como humano, isto significa que o primeiro está em vias de abandonar sua posição de sujeito e tornar-se um objeto potencial de presa para o outro existente, tornado sujeito-predador.

[107] A questão de saber se *os animais* sabem que *nós* sabemos isso é objeto de certa controvérsia entre os etnógrafos, e de uma possível variação cultural.

povos "primitivos" e aos espíritos "simples" em geral. Ao contrário, à parte o fato de que ele é uma pressuposição prático-ontológica largamente difundida na espécie epônima (sabe-se o trabalho que teve a ciência moderna para restringir sua legitimidade a domínios específicos), pensamos que o antropomorfismo merece receber cidadania filosófica plena, apontando para possibilidades conceituais ainda inexploradas.

Definiremos então as ontologias "animistas" dos Ameríndios e povos congêneres como manifestando o *princípio antropomórfico*, de modo a contrastá-las com o *princípio antropocêntrico* que nos parece constituir um dos pilares mais firmemente fixados da metafísica ocidental, tanto em suas versões "dogmáticas" ou "especulativas" como, evidentemente, na filosofia crítica e demais derivas "correlacionistas".[108] Neste sentido, o antropomorfismo é uma inversão irônica completa (dialética?) do antropocentrismo. Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador; ele os toma por seres atravessados pela transcendência como se por uma flecha sobrenatural, marcados por um estigma, uma abertura ou uma falta privilegiada (*felix culpa*) que os distingue indelevelmente no seio — no centro — da Natureza. E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em *atacar* o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* — a redução ou eliminação "materialista" é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos *justo como nós* — a generalização ou expansão "panpsiquista" é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente.

Poderia ser objetado que, a rigor, os animais são "humanos-para-si" *para nós*, pois somos "nós" (os Ameríndios) que *sabemos* isso e agimos de

[108] Mas *não*, note-se bem, em muitas daquelas filosofias que Meillassoux (2012) chamaria de "subjetalistas".

acordo com esse saber. Sem dúvida. Mas não sabemos tudo o que os animais sabem, e menos ainda tudo o que eles são.[109] De qualquer modo, isto não significa que exista, escondido nas profundezas do mundo, um Humano-em-si ou um Animal-em-si, porque nas metafísicas ameríndias não há distinção — e aqui avançamos uma tese etnográfica, não uma hipótese universalista — entre o "mundo-em-si" e a série indeterminada de existentes enquanto centros de perspectiva ou, se assim se preferir, enquanto mônadas. Cada objeto ou aspecto do universo é uma entidade híbrida, ao mesmo tempo humano-para-si e não-humano-para-outrem, ou melhor, por-outrem. Neste sentido, todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um *ser-fora-de-si*. Não há ser-em-si, ser-enquanto--ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser é ser-por, ser--para, ser-relação (Latour 2012).[110] A exterioridade está em toda parte. O Grande Fora é como a caridade, ele também começa em casa.

Invertendo a fórmula (e a ênfase) de Brassier, o filósofo ameríndio deveria então concluir: "tudo já está *vivo*"[111]. O que não impede, muito pelo contrário, que a morte seja um motivo e um motor fundamental da vida, em particular da vida humana.[112] E *deste* ponto de vista, os índios

[109] "Os Kwakiutl consideram a substância humana como o padrão [*standard*] de todo vivente. Mas ao postular essa consubstancialidade de base humana, nem por isso transformam o mundo animal em uma Disneylândia povoada de personagens de brinquedo. Eles atribuem aos animais a faculdade da palavra, um interesse social pela troca e a prática das Cerimônias de Inverno — mas também toda uma vida diferente da nossa, e secreta" (Goldman 1975: 208).

[110] O "ser-enquanto-outro" de Latour é como que a expressão metafísica da célebre máxima antropofágica "Só me interessa o que não é meu", como lembra A. Nodari. Não cabe aqui, literalmente, aprofundarmo-nos na ontologia da diferença que permite lançar uma ponte entre a especulação oswaldiana sobre o "matriarcado de Pindorama", o pensamento ameríndio sobre a alteridade imanente, e certos desenvolvimentos antropológicos e filosóficos contemporâneos, entre os quais se incluem as propostas de Latour (ver Viveiros de Castro 2009).

[111] Ver Jensen 2013.

[112] Os seres do "passado" absoluto descrito no mito, como os espíritos, os Mestres dos animais, as divindades e outras entidades normalmente invisíveis que formam o substrato intencional do mundo são imperecíveis (Pierri 2014), e portanto oni*presentes*, no sentido tanto espacial como temporal.

concordam, curiosamente, com o nihilismo especulativo e com a necessidade de sair do círculo narcísico da correlação:

> Os Brancos só nos tratam como ignorantes porque somos gente diferente deles. Mas seu pensamento é curto e obscuro; não consegue ir além e se elevar, *porque eles querem ignorar a morte*. [...] Os Brancos não sonham longe como nós. *Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos* (Kopenawa & Albert 2010: 411-12; nós sublinhamos).

O vão desejo de ignorar a morte está ligado, segundo Kopenawa, à fixação dos Brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são "*apaixonados*" pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente "*aprisionado*": "Assim, eles *sonham* com seus carros, suas casas, com seu dinheiro e todos os seus outros bens..." (Kopenawa & Albert op.cit.: 437-39; nós sublinhamos). Recordemos que os Yanomami não só valorizam ao extremo a liberalidade e a troca não-mercantil de bens, como destroem todas as posses dos mortos.[113]

"*Os Brancos dormem muito, mas só sonham consigo mesmos*." Este é, talvez, o juízo mais cruel e preciso jamais enunciado sobre a *característica antropológica* dos "Brancos" — daqueles que Latour chamaria de "Modernos" ou, mais perversamente, de "Humanos". A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos iria assim de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos — e sua avareza "fetichista" tão ridícula quanto incurável. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*.[114]

É interessante notar, de um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa — sua *Traumdeutung* relativa aos Brancos é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista —, e, de outro lado, que este diagnóstico nos paga com

[113] A morte é o fundamento, no sentido de *razão*, da "economia da troca simbólica" (Baudrillard 1976) dos Yanomami. Tudo isto se acha desenvolvido no artigo seminal de Albert (1993) sobre a "crítica xamânica da economia política da natureza" veiculada no discurso de Kopenawa, crítica esta que inclui uma apreciação sarcástica do fetichismo da mercadoria próprio dos Brancos, bem como de sua relação intrínseca com o canibalismo.

[114] O sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muito outros povos ameríndios. Ver Viveiros de Castro 2007.

nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos "animistas" — Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores desta tese.[115] No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não o nosso "sonho" de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado.

O fim do mundo dos índios

O mesmo xamã profetizava, em seu libelo contra a vertigem eco-suicidária da civilização que vai sufocando o "mundo-floresta" dos Yanomami[116]: "Os Brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia eles terão medo, talvez tanto quanto nós!" (op.cit..: 540). Aparentemente esse dia já começa a despontar no horizonte. Em uma passagem inusualmente "primitivista" de seu tratado de antropologia dos Modernos,

[115] Assim como Marx tomou emprestado do imaginário colonialista o termo "fetichismo", (re)abrindo assim, talvez inadvertidamente, um rico filão analítico sobre as relações profundas entre economia e teologia na metafísica ocidental.

[116] "O que eles [os Brancos] denominam 'a natureza' é, em nossa língua muito antiga, *urihi a*, a terra-floresta" (Kopenawa & Albert 2010: 514). Comparar com o belo livro de Ursula le Guin, *The Word for World is Forest* (2010 [1976]: 105-106): "Ele acabou também por gostar dos topônimos atsheanos, aqueles dissílabos tão sonoros: Sornol, Tuntar, Eshreth, Eshsen — este lugar agora se chamava Centralville — Endtor, Abtan, e sobretudo Athshte, que queria dizer a Floresta e o Mundo. Assim então que *Earth*, Terra, significava para nós ao mesmo tempo o solo e o planeta, dois significados em uma só palavra. Mas para os Atsheanos, o solo, o chão, a terra não era aquilo a que os mortos retornam e de que os vivos tiram seu sustento. A substância de seu mundo não era terra, mas floresta. O homem terrano era barro, pó vermelho. O homem atsheano era ramo, e raiz..."

Latour (2012: 452) observa que "a multiplicidade dos não-humanos que as crises ecológicas misturam em todos os setores da economia" recoloca de modo angustiante a questão, indissoluvelmente "econômica" e "ética", da relação dos meios e dos fins; e, surpresa, vai-se observando entre nós a este respeito, conclui Latour, um "[r]etorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes, as quais percebemos, subitamente, não serem assim tão infundadas."[117]

A profecia do desmoronamento do céu, desenvolvida com excepcional eloquência no depoimento de Kopenawa, é um tema recorrente em diversas escatologias ameríndias. Via de regra, esses desmoronamentos, que podem estar associados a cosmografias folheadas, com vários "céus" e "terras" empilhados uns sobre os outros, são fenômenos periódicos, parte de grandes ciclos de destruição e recriação da humanidade e do mundo. É comum que tais rearranjos estatigráficos sejam atribuídos ao envelhecimento do cosmos e ao peso crescente dos mortos (seja de seus corpos dentro da terra, seja de suas almas sobre a camada celeste). Isso pode produzir (é o caso da cosmologia yanomami) a queda em cascata das camadas celestes, que vêm ocupar o lugar das antigas camadas terrestres, tornadas patamares subterrâneos, com seus habitantes (nós, os viventes de hoje) transformados em monstros canibais do inframundo, enquanto as almas celestes dos mortos se tornam a humanidade da nova camada terrestre. Em outras escatologias, a destruição do mundo é causada pelos métodos muito clássicos — mas ainda eficazes, haja vista a presente crise climática — do cataclismo (dilúvio) ou da conflagração (incêndio) universais. No caso dos Guarani do sul do Brasil e da bacia do Paraná-Paraguai, sucessivas Terras

[117] Não pretendemos aqui especular sobre as razões desta "presciência" dos povos não-modernos, a qual vai progressivamente deixando a esfera das alegorias edificantes para assumir uma perturbadora literalidade ecológica. Mas entre elas está, certamente, a multimilenar apreensão reflexiva pelo "pensamento selvagem" de certas constantes de grande generalidade na experiência, constantes que no século XIX aprendemos a chamar de termodinâmicas, e cujo "esquecimento" está na raiz das mutações econômicas (em todos os sentidos da noção de economia, do teológico ao contábil) ocorridas em crises sucessivas ao longo da história do Ocidente. Não se deve descartar também, bem entendido, a tendência a um certo caráter circular ou recombinatório da imaginação mitopoética, no tempo e no espaço.

e suas respectivas humanidades foram (e serão) criadas e destruídas pelos deuses, por meio da água ou do fogo, ou ainda pela retirada da estrutura de sustentação da camada terrestre.[118] Na próxima destruição, iminente, do mundo, a escatologia dos Guarani-Ñandeva descrita celebremente por Nimuendaju (1987 [1914]) prevê a descida do céu de um gigantesco jaguar azul que virá devorar a humanidade, enquanto as escoras de terra se desfazem e tudo o que existe afunda no abismo eterno.[119]

Não é necessário nos determos sobre as bem conhecidas cosmologias mesoamericanas que imaginam uma sucessão de eras ou "sóis", pontuada pela deposição e reposição de mundos, dotados cada um de suas respectivas humanidades (fabricadas pelos deuses a partir de diferentes substâncias: argila, madeira, milho...), nem sua convição da fragilidade essencial do presente e da responsabilidade humana na manutenção do precário equilíbrio cósmico, convicção que se traduz na exigência de alimentação sacrificial incessante de um mundo votado inapelavelmente à entropia.

O que parece ser uma constante nas mitologias indígenas do fim do mundo é a impensabilidade de um mundo sem gente, sem uma humanidade, por mais diferente da nossa que ela seja — em geral, aliás, as sucessivas humanidades de cada era cósmica são completamente alheias entre si, são como espécies distintas. A destruição do mundo é destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a *forma* de toda vida é "humana". A ideia de uma destruição última e definitiva do mundo e da vida é, igualmente, rara, se existente, nestas cosmologias. A humanidade é *consubstancial* ao mundo, ou para melhor dizer, *objetivamente "co-relacional"* com o mundo, relacional *como* o mundo. Não há "correlação"

[118] Certos humanos da primeira Terra, em virtude de seu comportamento antissocial, ou antecipatório do *habitus* do animal futuro, foram transformados nos animais da presente Terra (sem perder porém suas imagens imperecíveis, antropomorfas, que habitam o patamar celeste); outros, ao contrário, atingiram um estado de "maturação" ou "perfeição" que os transformou em seres idênticos às divindades celestes. Ver a detalhada discussão das escatologias guarani, especialmente dos Mbyá, em Pierri 2013a,b.

[119] Para um sobrevôo já datado, mais ainda útil, das cosmogonias e escatologias da América do Sul indígena, ver Sullivan 1988.

entre epistemologia e ontologia, pensamento e ser, mas imanência real entre existência e experiência na constituição de um multiverso relacional.

Esse mundo que procede ontologicamente dos humanos (i.e. dos índios) inclui, esclareçamos, os Brancos e sua civilização material. Estes são em geral concebidos como os descendentes de um grupo de gente que, no início dos tempos, foi mandado embora do centro do mundo pelo demiurgo, em razão de seu comportamento agressivo ou avaro, e que, muitos séculos depois, retornou inesperadamente.[120] Sua chegada à América deu, e continua a dar, margem a uma intensa perplexidade metafísica por parte dos indígenas. Ela é quase sempre acompanhada, hoje (depois de cinco séculos de traições e morticínios), de muita indignação e apreensão, e, no plano prático-especulativo, costuma se desdobrar em uma variedade de agenciamentos contra-históricos, tais o profetismo, a insurreição autonomista, a espera da renovação cósmica pela catástrofe (ver o *pachakuti* quechua), a reformulação estratégica do xamanismo nativo em linguagem ecopolítica... Em todos os casos, trata-se de *afirmar o presente etnográfico*, conservá-lo ou recuperá-lo, não de "crescer", "progredir" ou "evoluir". Como professam os povos andinos em seu hoje célebre lema cosmopolítico, "*vivir bien, no mejor*".

A regra nas mitologias ameríndias, dizíamos, são os apocalipses periódicos. Mas quando estes se cruzam, na imaginação dos povos atuais, com as múltiplas informações sobre a catástrofe climática em curso, que lhes chegam de todos os lados; quando a estas informações se somam as observações ainda mais preocupantes, pois obtidas pela experiência direta, de uma dessincronização dos ritmos sazonais e dos ciclos hidrológicos, e de uma consequente perturbação das interações biossemióticas características dos habitats tradicionais destes povos;[121] quando a isso se acrescenta a

[120] Os mitos não demoraram a "sempre ter previsto" esta volta (Lévi-Strauss 1991). Em outras variantes, os Brancos se foram em razão de um erro de julgamento dos próprios índios, que tolamente os mandaram embora ou os deixaram ir levando consigo os instrumentos de sua potência tecnológica futura.

[121] Ver por exemplo a tese de Mesquita 2013, Hammer 2014, e a página do Instituto Socioambiental "A cosmopolítica das mudanças (climáticas e outras)": http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/a-cosmopolitica-das-mudancas-(climaticas-e-outras).

destruição generalizada, crescente e violenta destes ambientes pelos "programas de aceleração do crescimento" promovidos pelos Estados-nação reféns do capitalismo mundial integrado, para não falarmos na penetração já antiga, mas agora muito acelerada, das escatologias apocalípticas disseminadas pelas seitas missionárias evangélico-fundamentalistas — nestas condições, hoje cada vez mais presentes na América indígena, as "inquietações" quanto à impossibilidade patente de reproduzir o presente etnográfico ganham um sentido de urgência decididamente pessimista.

Os Yanomami, como outros povos próximos, associam as atividades garimpeiras (ouro, cassiterita) em seus territórios — às quais se vêm somando, em outras regiões da Amazônia, a exploração industrial de petróleo e gás (em breve, do nióbio e de terras raras) — ao enfraquecimento e apodrecimento da camada terrestre, bem como à liberação de eflúvios patogênicos que disseminam epidemias e extinções biológicas (Albert 1988, 1993; Kopenawa & Albert 2010; Gallois 1987). Eles entendem que a ignorância dos Brancos (apelidados de tatus-gigantes ou queixadas-monstruosos, por sua incessante atividade de escavação e remeximento da terra) relativamente à agência dos espíritos e dos xamãs que sustentam o *status quo* cosmológico já começou a desencadear uma vingança sobrenatural, que vem provocando secas e inundações em diversos pontos do planeta. Em breve, com a morte dos últimos xamãs yanomami, os espíritos maléficos tomarão o cosmos, o céu desmoronará e todos seremos aniquilados. Kopenawa ainda admite ser possível que, daqui a muito tempo, outra humanidade sobrevenha, mas os atuais "Brancos comedores de terra" irão desaparecer junto com os indígenas (Kopenawa & Albert, op.cit.: 540).

Os Mbyá-Guarani, de seu lado, desenvolveram recentemente uma escatologia na qual a recriação do mundo e da humanidade após a catástrofe não incluirá, como incluiu na recriação anterior, os Brancos (Pierri 2013a,b). A Terra atual não será exatamente destruída, como da primeira vez, apenas sofrerá uma faxina em regra: a espessa camada de solo que recobre as fundações imperecíveis de pedra do patamar terrestre será raspada por Nhanderu (a divindade maior dos Mbyá) e jogada ao mar, limpando o mundo de todo o lixo, o veneno e a maldade que os Brancos foram

depositando na terra. A humanidade inteira perecerá nesta varredura purificadora; os Mbyá, porém, serão recriados por Nhanderu, para repovoar um mundo renovado; já os Brancos perecerão definitivamente, desta vez não sobrará ninguém dessa espécie maldita para recomeçá-la.[122] Entre certos Guarani do litoral sudeste do Brasil, por sua vez, foi registrada uma profecia ligada ao risco de acidentes na usina nuclear situada em seu território. Um xamã evocou o cataclismo que destruiu a primeira humanidade para prever o segundo, prestes a acontecer: "O primeiro [mundo] terminou com água, este aqui marcaram para ser com fogo (...) O Branco estudou, sabe escrever, já sabia que o mundo vai acabar com fogo, então disse, 'vamos fazer a Usina Nuclear o quanto antes pra tudo terminar logo com fogo'".[123]

O fato é que, para muitos povos ameríndios, que nunca parecem ter imaginado que o mundo fosse durar para sempre, nem que seu presente etnográfico pudesse de fato tornar-se eterno, menos ainda ir-se transformando em um futuro crescentemente glorioso, a destruição do mundo atual é cada vez mais vista como algo iminente. Na verdade, ela é algo que já começou. Oiara Bonilla (2013 [com.pess.]) nos relata uma conversa que teve, em novembro de 2013, com uma rezadora Guarani-Kaiowá do estado do Mato Grosso do Sul, cujo território, de área equivalente à da Polônia, foi literalmente devastado pelo agrocapitalismo industrial para a implantação da monocultura de soja e de cana. A rezadora lhe explicava que diversos sinais haviam começado a anunciar o fim do mundo. Além das fortíssimas tempestades que haviam se abatido sobre sua aldeia nos últimos meses, ela contou que os galos haviam se posto a cantar sistematicamente fora de hora, e — signo mais grave de todos —, que havia surpreendido suas galinhas conversando "como gente". Sabemos que quando o mundo acabar os animais voltarão a ser humanos, como eram nos tempos míticos: os cachorros, as galinhas, os bichos do mato, todos voltarão a falar

[122] Isso recorda um episódio do mito guarani de criação do mundo, no qual os gêmeos míticos exterminam, por afogamento, toda a população de jaguares canibais que dominava a Terra, mas deixam escapar uma fêmea grávida, que dá origem aos jaguares atuais, felizmente menos numerosos que seus arquétipos originários.

[123] Litaiff (1996: 116) citado em Pierri 2013a.

a nossa língua, em uma desespeciação regressiva que nos trará de volta o caos originário — até que, imaginamos, um novo plano de imanência seja traçado, um novo recorte ou fatia (*coupe*) do caos seja selecionado (Deleuze & Guattari 1991), e um novo mundo possa surgir. Ou, justamente, não.

Concluamos observando que a aparente impossibilidade de se conceber o fim do mundo como implicando a desaparição definitiva de todo tipo de humanidade ou de vida — a impossibilidade de separar a ideia de mundo da ideia de vida, e esta da ideia de agência, perspectiva ou experiência — é uma simples transposição para o futuro da noção fundamental de uma origem antropomórfica do existente. Pode ter havido uma humanidade de antes do mundo; mas não pode haver um mundo de depois da humanidade, um mundo, em suma, desprovido de relação e de alteridade.

Mas isso não é tudo. Veremos que os Ameríndios têm algo mais a nos ensinar, em matéria de fim de mundo.

Humanos e terranos na guerra de Gaia

What do you do, after you stop pretending?
(Dougald Hine, The Dark Mountain Project)

Como vimos no início deste nosso ensaio, há um sentimento crescente na cultura contemporânea, o que não quer de forma alguma dizer uma convicção unânime e sobretudo consistente (Latour 2013b), de que os dois actantes de nossa mito-antropologia, a "humanidade" e o "mundo" (a espécie e o planeta, as sociedades e seus ambientes, o sujeito e o objeto, o pensamento e o ser etc.), entraram em uma conjunção cosmológica nefasta, associada aos nomes controversos de "Antropoceno" e "Gaia". O primeiro nome designa um novo "tempo", ou antes, um novo tempo do tempo — um novo conceito e uma nova experiência da historicidade —, no qual a diferença de magnitude entre a escala da história humana e as escalas cronológicas da biologia e da geofísica diminuiu dramaticamente, senão mesmo tendeu a se inverter: o ambiente muda mais depressa que a sociedade, e o futuro próximo se torna, com isso, não só cada vez mais imprevisível, como, talvez, cada vez mais impossível. O segundo nome, Gaia, designa uma nova maneira de experimentar o "espaço", chamando a atenção para o fato de que nosso mundo, a Terra, tornado, de um lado, subitamente exíguo e frágil, e, de outro lado, suscetível e implacável, assumiu a aparência de uma Potência ameaçadora que evoca aquelas divindades indiferentes, imprevisíveis e incompreensíveis de nosso passado arcaico. Imprevisibilidade, incompreensibilidade, sensação de pânico diante da perda do controle, senão mesmo da perda da esperança: eis o que são certamente desafios inéditos para a orgulhosa segurança intelectual da modernidade.

Três autores nos serviram até aqui de guias em nossa análise, não apenas por reconhecerem a magnitude e a gravidade dessas transformações atuais, mas por insistirem sobre a necessidade de uma reinvenção metafísica — uma reconceituação e/ou refiguração — das noções de humanidade

e de mundo suscitadas pela entrada em cena do Antropoceno e de Gaia: Chakrabarty, Anders, e Latour.[124]

A espécie impossível

Dipesh Chakrabarty, em "The climate of history", chamava a atenção para o fato de que o Antropoceno parece exigir a retomada do conceito, recusado com estrondo pelas teorias críticas da mundialização capitalista, de "humanidade" enquanto "espécie humana". Isto porque, dizia ele, as consequências da catástrofe climática só são compreensíveis quando pensamos os humanos como uma forma de vida, e sua trajetória mais recente ("holocênica" no estrito sentido etimológico) como parte da longa história da vida na Terra. Isso não significa, bem entendido, que se deva subscrever um essencialismo especista pré-darwiniano, ou algum tipo de teleologismo sociotécnico, ignorando o caráter historicamente contingente do capitalismo e de sua dependência do uso intensivo de combustíveis fósseis. Entretanto, sem a compreensão daquilo que, fora dos limites estreitos da História como disciplina acadêmica, pertence à chamada "história profunda",[125] isto é, as mutações genético-culturais que, desencadeadas por oscilações e derivas multicíclicas ou catastróficas no comportamento do Sistema Terra, criaram a espécie há centenas de milhares de anos, não podemos nos dar conta de quanto dependemos, como uma forma de vida entre outras, das outras espécies existentes na Terra, e portanto das condições termodinâmicas planetárias que sustentam a presente biosfera (e que são, como sabemos, reciprocamente condicionadas por ela, ao menos em parte). O aquecimento global, como já repetimos mais de uma vez neste ensaio, trará alterações que permanecerão durante muitas dezenas de séculos, talvez mesmo várias centenas de milhares de anos. Nem mesmo o capitalismo pode durar tanto (o que não deixa de ser um alívio).

[124] Os escritos de Günther Anders, já o vimos, procuram extrair as implicações da entrada da humanidade na "Era Atômica", mas são ricos de lições para nossa queda no "Antropoceno", dada a densidade da relação, tanto epistemológica (Masco 2010, 2012) como ontológica, entre estas duas balizas temporais.

[125] Shryock & Smail (orgs.) 2011, Brooke 2014.

Se a responsabilidade pelo colapso ambiental não pode ser uniformemente distribuída — é evidente quais foram as regiões geográficas, as formações e os segmentos sociais que se beneficiaram historicamente com os processos que o desencadearam —, suas consequências o serão bem mais: "o Antropoceno", adverte o autor, "aponta para uma catástrofe compartilhada". Ademais, não devemos perder de vista as mudanças em curso no cenário geopolítico, com a emergência da China, Índia, Brasil etc. enquanto potências econômicas com um promissor futuro ecotóxico;[126] juntamente com a inércia, a cobiça e a intransigência dos países centrais, esse equivalente da corrida armamentista no plano da aceleração do crescimento vem colaborando para o agravamento dos impasses diplomáticos sobre a "questão" ambiental. Tudo se passa como se certas vítimas quisessem compartilhar também da hoje invejável condição (*cui bono?*) de futuros culpados, dentro da catástrofe compartilhada.

A nota polêmica de "The climate of history" é a afirmação de que a história (a historicidade) da mudança climática não cabe dentro da história (e da historiografia) da mundialização, e que com isso a crítica usual do capitalismo corre o risco de subestimar tragicamente o verdadeiro problema:

> A problemática da mundialização nos faz ler a mudança climática meramente como uma crise de gerenciamento capitalista. É inegável que a mudança climática tem

[126] Embora o *American way of life* continue o campeão na corrida das emissões *per capita*, em 2007 a China ultrapassou os Estados Unidos ao se tornar o maior emissor mundial de dióxido de carbono em termos absolutos. Veja-se Anderson & Bows 2011 para uma desoladora projeção do aumento das temperaturas globais em um cenário que leva em conta o rápido crescimento das emissões em países como China e India. Os autores mostram que, considerando-se essas emissões, as metas de redução estabelecidas para os chamados países do Anexo I são irrisórias, e incapazes de evitar um aumento bem superior a 2ºC, o qual, aliás, está longe de ser um limite "seguro", como já se acreditou. No cenário mundial, o Brasil ainda colhe os louros da redução de suas emissões decorrentes do desmatamento entre 2004 e 2012; porém, além da retomada do aumento do desmatamento em 2013, as emissões oriundas do setor de energia vêm assumindo uma importância relativa cada vez maior. Ver o site do Observatório do Clima: http://seeg.observatoriodoclima.eco.br.

profundamente a ver com a história do capital; mas uma crítica que seja apenas uma crítica do capital não é suficiente para dar conta das questões relativas à história humana (...) uma vez que o Antropoceno começa a despontar no horizonte de nosso presente (op.cit.: 212).

Resta que a consciência biocosmopolítica requerida pelo novo tempo reclamaria um tipo de sujeito histórico que Chakrabarty estima, paradoxalmente, impossível: a humanidade como espécie, precisamente. O autor argumenta que o conceito de espécie, mobilizado politicamente por naturalistas como Edmund O. Wilson, "desempenha um papel quase-hegeliano (...) análogo àquele que a multidão ou as massas desempenham nos escritos marxistas", mas que (ao contrário das massas marxistas?) essa identidade coletiva é fenomenologicamente vazia.[127] Os seres humanos, diz Chakrabarty, jamais se *experimentam* como uma espécie, podendo apenas se apreender *intelectualmente* como um exemplar do conceito:

Mesmos se pudéssemos nos identificar emocionalmente a uma palavra como *humanidade* [*mankind*], não saberíamos o que é ser uma espécie,[128] pois, na história das espécies, os humanos são apenas um exemplo do conceito de espécie, como qualquer outra forma de vida. Mas ninguém nunca experimenta ser um conceito (op.cit.: 220).[129]

Confessamos nossa dificuldade em seguir o raciocínio do autor, neste passo crucial. É possível que a Chakrabarty falte aqui, por assim dizer, uma maior atenção justamente àqueles povos e discursos subalternos que ele tão bem soube analisar alhures.[130] Faltou-lhe talvez algo, um *analogon*

[127] E.O. Wilson, o célebre entomologista, pai da sociobiologia e hoje militante na luta contra o aquecimento global, pode ser considerado como um dos sumos sacerdotes do culto daquela "Natureza" da epistemologia de que fala Latour em sua primeira Gifford Lecture, definida pelos atributos da exterioridade, unidade, des-animação e indiscutibilidade.

[128] Ou "que [tipo de] ser é uma espécie" ("*what being a species is*").

[129] Ver o parágrafo inicial da "segunda fase" do *Livro do Desassossego* de Bernardo Soares/Fernando Pessoa, onde se acha a meditação: "Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser; podendo pois dever ser adorado; mas que a Humanidade, sendo uma mera idéa biológica, e não significando mais que a especie animal Humana, não era mais digna de adoração que qualquer outra especie animal" (Pessoa 2013: 225, conforme a ortografia original).

[130] Um artigo recente de Idelber Avelar (2013), onde ele abre um diálogo entre as aporias cosmopolíticas do Antropoceno (a partir de Chakrabarty) e o perspectivismo ameríndio,

conceitual que pudesse fazer as vezes daquela natureza pré-específica originária, genérica e pré-histórica da "humanidade" que encontramos nas mitologias indígenas, genericidade que torna justamente possível à humanidade de referência (o *ethnos* como "universal concreto") uma apreensão fenomenológica, tão intensa quanto se queira, de sua própria e precária especificidade enquanto bloco de *afetos*, corporalidade vivida, subjetividade perspectiva em tensão cosmopolítica perpétua com as *outras humanidades* ocultas sob as corporalidades das outras espécies. A solidariedade ontológica da "espécie humana" (i.e. o *ethnos* de referência) com os demais povos, coletivos e interesses que povoam, disputam e constituem a Terra não é, para muitos povos não-modernos, a consequência inerte (conceitual) de uma história natural, mas um dado ativo (experiencial) da história social do conjunto do vivente enquanto atualização diferenciada da potência antropomorfa pré-cosmológica. O conceito de Antropoceno de Chakrabarty, em suma, nos parece carente de comparativismo etnológico e de curiosidade tradutiva.[131]

E assim esse texto capital — que tem como um de seus méritos, em nosso entender, a admissão da insuficiência da crítica do capitalismo para dar conta da crise planetária[132] — termina com uma surpreendente confissão de perplexidade. A espécie humana, conclui Chakrabarty, talvez

é de grande pertinência para a discussão.

[131] Pensemos nas "tábuas de tradução" teonomásticas de que fala Jan Assmann para o antigo Oriente Médio, evocadas por Latour em sua primeira Gifford Lecture. É curioso, diga-se de passagem, que Chakrabarty, ao discutir a vacuidade fenomenológica do conceito de espécie, não se refira ao conceito de *Gattungswesen*, o "ser genérico" — isto é, universal — do homem tematizado nos *Manuscritos de 1844*, o qual deu margem, nos bons velhos tempos, a uma intensa discussão no interior do marxismo. Nas versões em inglês dos *Manuscritos*, o conceito é traduzido por "*species being*".

[132] A constatação da insuficiência da sociologia crítica do capitalismo não significa de forma alguma, para Chakrabarty, que esta seja supérflua, e, menos ainda, errônea. Mas é indiscutível que tal diagnóstico implica uma sacudidela ideológica, para não dizermos uma ferida narcísica, infligida às diferentes versões da esquerda que se pretendem fiéis ao "materialismo histórico", uma vez que o problema todo com a sociologia da mundialização, no fim das contas, é justamente sua carência de materialismo e seu estreito provincianismo histórico. Para uma estimulante crítica recente ao uso da noção de "espécie humana" ou "humanidade" como agente do colapso ambiental, que procura evitar o simplismo economicista, ver Bonneuil & Fressoz 2013.

possa ser o nome provisório do sujeito de uma "nova história universal dos humanos". Mas, acrescenta, "nós jamais poderemos compreender este universal", um universal que emerge do sentimento compartilhado de uma catástrofe — da iminência, isto é, de um "apocalipse nu, sem Reino" (Anders op.cit.), em lugar da transfiguração gloriosa do apocalipse revolucionário que prepara o Reino, ao modo cristão e marxista.[133] Este é um universal que não pode subsumir positivamente os particulares, e que assim só merece o nome de "*história universal negativa*" (op.cit.: 222). O que significa dizer que *a única finalidade comum da humanidade é seu fim*, sua extinção? Com efeito, enquanto à expressão "história universal" for acrescentado, como auto-evidente, o ambíguo complemento genitivo (e restritivo) "dos humanos", parece-nos que será difícil sair, tanto intelectualmente como "fenomenologicamente", do Antropoceno, e prestar toda a atenção necessária à intrusão de Gaia.

Günther Anders (2007), embora recorra à noção de espécie (ou "*genre*", pelo menos na versão francesa de *Le temps de la fin*) em sua reflexão sobre a mutação sofrida pela humanidade com o advento da era nuclear — passamos da condição de um "gênero de mortais" para a de um "gênero mortal", uma espécie cujo fim tornou-se metafisicamente iminente —, insiste sobre o caráter equívoco de expressões como "ameaça da humanidade por si mesma" ou "suicídio atômico", as quais sugerem uma imagem da humanidade como entidade dotada de uma essência única e universal, apenas com a alma tragicamente dilacerada entre duas ações possíveis, a de cometer e a de não cometer o ato de "apertar o botão" do holocausto nuclear. O combate entre essas duas possibilidades se daria, portanto, no íntimo de cada um de nós, como um conflito paradoxal entre duas inclinações opostas de nossa alma ou essência específica. Essa concepção tem como atrativo parecer deixar um espaço à esperança, a esperança de que nossa vontade, essa instância supostamente neutra, pudesse exercer o papel de árbitro, tomando a boa decisão desde que devidamente informada pela razão. Mas Anders pensa, bem ao contrário, que não temos o direito

[133] "Da perspectiva atual de uma catástrofe total, Marx e Paulo parecem ter-se tornado contemporâneos" (Anders op.cit.: 92).

de dissimular a existência, nesse tempo do fim inaugurado pelo advento da era nuclear, de dois lados distintos e inconciliáveis, o dos culpados e o das vítimas. Não se trata de suicídio, mas de assassinato de uma parte dessa espécie por outra parte dessa mesma espécie.[134] Ao mesmo tempo, dadas as características da tecnologia nuclear, a aniquilação acabaria por atingir todos os humanos indistintamente, de maneira que, diz ele, a fissão dará dialeticamente lugar a uma fusão ("o efeito da guerra nuclear não conservará mais qualquer traço de dualidade, pois os inimigos formarão uma única e mesma humanidade vencida", op.cit.: 79). Como para Chakrabarty, então, aparentemente só haverá *uma* humanidade quando não houver mais humanidade *nenhuma*, quando desaparecer o útimo ser humano da face da Terra.[135]

Na situação presente da catástrofe climática que define o Antropoceno, a distinção entre culpados e vítimas, como vimos, é historicamente clara de um ponto de vista coletivo ou societário, mas algo difícil de traçar do ponto de vista da ação individual, uma vez que somos, hoje, muitos de nós (nós humanos e os vários não-humanos que escravizamos ou colonizamos) culpados e vítimas "ao mesmo tempo", em cada ato que praticamos, em cada botão que apertamos, cada bocado de comida ou de ração animal que engolimos — ainda que seja tão óbvio como essencial que não se confunda a rede McDonald's com o adolescente condicionado a consumir *junk food*, a Monsanto com o pequeno agricultor obrigado a pulverizar glifosato no seu milho geneticamente modificado, e menos ainda a indústria farmacêutica com o gado entupido de antibióticos e hormônios.[136]

[134] Não seria absurdo argumentar que a imagem da humanidade como essência única e universal já deixara de fazer "sentido metafísico" desde o programa nazista de extermínio dos judeus, antes portanto de Hiroshima. Se a guerra nuclear total significa o fim da humanidade "por meio" do fim do mundo, a Shoah significou o fim do "mundo da humanidade", o mundo humanista europeu iniciado no Renascimento. O fim da humanidade, neste sentido, começou em Auschwitz, assim como o fim do futuro começou em Hiroshima.

[135] Como na imensa maioria dos discursos anti-nucleares do tempo da Guerra Fria, também no texto de Anders a única espécie cuja extinção parece estar em jogo no apocalipse atômico são os humanos. Ver Danowski 2012a.

[136] Além de forçado a se tornar canibal: Lévi-Strauss 2001.

De qualquer forma, se, como no caso do apocalipse nuclear, todos acabaremos, uns mais cedo outros menos, vítimas da ruptura dos "*planetary boundaries*", isso não impede que se possam e devam identificar os lados inimigos, como sugerirá Latour e como já escrevia o próprio Anders (op. cit.: 33): "O tempo do fim em que vivemos... contém dois tipos de homens: os culpados e as vítimas. Devemos levar em conta essa dualidade em nossa reação: nossa tarefa tem por nome 'combate'".[137]

Anders defende o que chama de "apocaliptismo profilático". Em um raciocínio algo semelhante ao que seria avançado no argumento da "heurística do medo" de seu amigo Hans Jonas (1985: 26-27), ele esclarece:

> Se nos distinguimos dos apocalípticos judaico-cristãos clássicos, não é apenas por termos o fim (que eles, de sua parte, esperavam), mas sobretudo porque nossa paixão apocalíptica não tem outro objetivo senão o de impedir o apocalipse. *Só somos apocalípticos para podermos estar errados* (op.cit.: 29-30; nós sublinhamos).

A profecia do "fim do mundo", neste sentido, deve ser performativamente anunciada para que *não* se torne realidade.[138] O que sugere, diga-se de passagem, toda uma outra maneira de interpretar a noção de "história universal negativa" de Chakrabarty. *Temos o dever de ser pessimistas*, é a mensagem fundamental de Anders, antecipando um argumento de Clive Hamilton (2010) sobre a presente crise ambiental — e contradizendo a posição expressa por Latour em uma entrevista recente ("tenho o dever de ser otimista", Latour 2013c).[139] Anders, em suma, clama por um verdadeiro

[137] Isto não impediu Anders de também sublinhar uma certa zona imprecisa na linha divisória entre as duas "humanidades", já que, no caso da corrida atômica, o fato de um país possuir a bomba criava uma insegurança interna igual ou maior do que aquela em que se encontravam os países que não a possuíam, ao torná-lo um alvo prioritário das outras potências atômicas (op.cit.: 39-40). No caso do Antropoceno, ao contrário, a desigualdade de condições é, pelo menos de início, bem mais clara — os países que mais contribuem para o aquecimento global são aqueles que se encontram, pelo menos temporariamente, em situação de maior segurança, devido à sua maior capacidade de mitigação econômica dos efeitos devastadores das mudanças climáticas sobre seus próprios territórios.

[138] Entre alguns povos ameríndios, os sonhos maus devem ser narrados publicamente ao acordarmos, para que os eventos nele prefigurados não se atualizem.

[139] Diga-se de passagem que o próprio Latour havia recorrido ao argumento de Hamilton — enquanto não perdermos toda esperança, não faremos nada —, em "Waiting for Gaia" (Latour 2011b) e também nas Gifford Lectures (2013a: 124). Recordemos, também, a advertência com que Steven Shapin, contrariando uma exortação ao otimismo feita por Chomsky, conclui sua resenha recente de um livro sobre Malthus: "[O] pessimismo a respeito da natureza, escopo e gravidade de nossos problemas pode ser muito mais produtivo que um otimismo complacente. Se a necessidade é a mãe da invenção, o medo é a avó. Tenham medo (*Be afraid*)" (Shapin 2014: 29).

combate *político*, uma "guerra" no sentido que Latour, por sua vez, tomará emprestado de um pensador "tóxico", ideologicamente antipodal ao autor de *Le temps de la fin*, a saber, Carl Schmitt — a guerra como confronto estritamente imanente, sem possibilidade de intervenção de um árbitro externo ou de uma autoridade superior, no qual é preciso confrontar o inimigo em um cenário onde a aniquilação física (a "negação existencial") do outro é uma possibilidade real. Para Chakrabarty, como vimos, os atores conjurados pelo Antropoceno são a espécie humana e a Terra, mas, embora os humanos tenham se transformado em uma megaforça natural, e o "Sistema Terra" tenha assumido um comportamento imprevisível como o que atribuímos às feras (*the climate beast...*), o conflito parece à primeira vista ter um árbitro claro, que é a Ciência: a climatologia, a geofísica, a história natural. Se quisermos sobreviver ao Antropoceno, parece dizer Chakrabarty, é essa a instância transcendente a que temos que prestar ouvidos e obedecer. No apocalipse nuclear de Anders, ao contrário, se podemos dizer que não haverá uma instância exterior às partes interessadas, é porque *todos* estão, seja *do lado* dos assassinos, seja *do lado* das vítimas, mas também porque, ao mesmo tempo, todos *serão vítimas*, inclusive o mundo onde o conflito se desenrolará; em outras palavras, como em *Melancholia*, não haverá nenhuma voz em *off* para narrar o fim da história. A ausência de uma entidade transcendente que pudesse nos salvar do apocalipse (marcianos benevolentes que se curvassem preocupados sobre a evolução da Guerra Fria, por exemplo) se redobra, assim, pela ausência *absoluta* de mundo após a conflagração nuclear total. O fim da guerra atômica seria o fim absoluto do mundo e o fim absoluto da humanidade.

Anders falava assim em um combate travado no "tempo do fim" para fazer recuar "o fim dos tempos" — um combate político pela paz, para evitar essa guerra que paradoxalmente (ainda outro paralelo com o Antropoceno) *já começara*, tendo passado a existir desde que a primeira bomba

atômica passou a ser fabricável, e que, recordemos, ainda não acabou, pela mesma razão. Bruno Latour, por sua vez, fala em uma guerra que, embora também *já* tenha começado, precisa ser "oficialmente" *declarada* para que as conversações de paz sejam iniciadas, e para que com isso não só se evite o fim do mundo pela generalização do ecocídio que acompanha o avanço da frente de modernização, como para que se crie ou instaure um mundo, mais precisamente, um "mundo comum", um *modus vivendi* entre os habitantes de um planeta posto doravante sob a égide de Gaia, um "personagem divino" (*theôteros*) muito diferente da Natureza ou da Divindade do período moderno. Um personagem, sobretudo, que não tem nenhum *interesse* em servir de árbitro exterior de um conflito entre os dois povos, os dois *demoi* inimigos que se opõem hoje em um combate mortal em torno do *nomos* (ordem / distribuição / apropriação) da Terra.[140]

Latour vem há muito apresentando as provas do desmoronamento histórico objetivo da distinção fundadora da Modernidade, aquela entre natureza e política. Mais recentemente, ele tem apontado o colapso ambiental planetário como ao mesmo tempo o resultado mais real e a prova mais eloquente da irrealidade de tal distinção — o que configura uma situação que poderíamos chamar de falência múltipla dos órgãos do governo cosmopolítico (o *nomos*) dos Modernos. Nas Gifford Lectures de 2013, a relação entre os pólos "humanidade" (o *anthropos* como *demos*) e "mundo" (a "Natureza" como *theos*, mas também o mundo enquanto ordenado-apropriado pelos Modernos) é submetida a uma análise detalhada, e reconstruída em termos que visam, antes de mais nada, sublinhar o caráter fraturado, dividido, intotalizável, polêmico, contingente — em uma palavra, político — de *ambos* os actantes cada um por seu lado, e da consequente impossibilidade de reparti-los, *enquanto tais*, em dois campos homogêneos e opostos. Os dois personagens míticos de nosso ensaio formam aqui uma figura de um lado só; a humanidade não está do outro lado do ser, ela não é o inverso ou o negativo do mundo, assim como o mundo não é o "contexto" (o "ambiente") de um Sujeito que o contra-define como

[140] A tríade *demos, theos* e *nomos* estrutura a exposição da "teologia política da natureza" das Gifford Lectures.

Objeto. Não é esta a dualidade que conta, nem esta a negatividade que se impõe.

Entretanto, é exatamente por essa razão que é preciso reconhecer que estamos numa guerra. Se a "Constituição" moderna já vinha ruindo a olhos vistos, como atesta a proposta de reforma ontológica dos Modernos longamente gestada por Latour e finalmente apresentada em seu *Enquête sur les modes d'existence* (2012), a crise climática, que pontua o livro de modo discreto mas insistente, e que é trazida ao primeiro plano em suas páginas finais, deu a essa guerra um caráter de urgência, colocando-nos a todos diante do imperativo de determinarmos na prática quem são esses "todos", contra quem exatamente a guerra se está travando, e de que lado "nós" estamos. O caminho para uma almejada futura paz universal só poderá ser trilhado, entende o autor, se começarmos por uma múltipla e combinada recusa do presente agenciamento cosmopolítico (*demos-theos-nomos*) instaurado pelos Modernos. Recusa, então, da unificação precoce do multiverso (ou seja, recusa da unificação do "mundo", esse espaço multinatural de coexistência dos planos de imanência traçados pelos inumeráveis coletivos que o percorrem e animam); recusa da anterioridade do fato ao valor, do dado ao construído, da natureza à cultura; recusa do poder de polícia atribuído à Ciência como intermediário autorizado exclusivo da primeira Natureza; recusa do único "verdadeiro" fetichismo, a saber, a pretensa referencialidade da Economia como ciência da segunda Natureza (pretensão de medir valores instituídos pela própria atividade mensurante). Recusa, por fim, da ideia do *anthropos* como entidade prematuramente unificada, figura que eclipsa, em nome, mais uma vez, de uma Natureza — a "natureza humana", esse estranho amálgama da primeira e da segunda Naturezas distinguidas na *Enquête sur les mode d'existence* —, a pluralidade contraditória e heterogênea de condições e interesses dos coletivos que se vêem diante da terrível teofania de Gaia.

Para seguirmos o argumento de "teologia política" desenvolvido nessas Gifford Lectures que são uma sorte de posfácio à *Enquête*, comecemos pela releitura do pólo "mundo" de nosso macro-esquema mítico. O autor nos exorta a testemunhar uma transição histórica em curso (e a lutar para

que ela se complete) entre duas imagens do mundo: a Terra moderna da ciência galilaica, uma esfera celeste entre outras, vagando em um universo isotrópico e infinito, em conformidade com as leis eternas da matemática, de um lado; e a Gaia de Lovelock e Margulis, região local excepcional dentro do universo, um *apax* cósmico criado pela agência geomórfica da vida, cuja contribuição físico-química para a constituição de um sistema longe do equilíbrio foi e é determinante para a manutenção da vida ela própria. A agência macrofísica dos humanos sobre a qual insiste, com razão, Chakrabarty é, portanto, apenas um exemplo, particularmente desastroso é verdade, para os humanos e muitos dos demais viventes da presente época geológica, dessa inseparabilidade ontológica universal entre forma e fundo, o "vivente" e seu "ambiente". O que Isabelle Stengers tão apropriadamente chamou de "intrusão de Gaia" marca um evento decisivo dentro desse *apax* que é a Gaia de Lovelock, o advento de uma situação histórica *nova*, em que deixou definitivamente de ser possível vivermos sem considerar o *sentido* dessa inseparabilidade.

A Terra-Gaia se separa assim da Terra-Corpo celeste, o sublunar volta a se distinguir do supralunar, a ideia de "mundo" recupera um sentido radicalmente fechado, o que significa também imanente: terrestre, local, próximo, secular, não unificado. A expressão "este nosso mundo sublunar"[141] aparece repetidas vezes nas Gifford Lectures, sempre em contextos onde o autor distingue entre a situação de legalidade universal (*quid juris?*) da Natureza, tal como afirmada pela teoria da relatividade ou pela mecânica quântica[142] — legalidade que Latour não recusa enquanto tal, mas apenas enquanto emanação mística de um modelo desencarnado de uma Ciência posta como árbitro supremo, oráculo místico de uma Natureza que veio, supostamente, destronar as velhas Divindades — e a situação de imbricação empírica, essencialmente prática (*quid facti?*) entre a humanidade e *esta* Terra, situação que poderíamos chamar, desta vez com intenção não

[141] "*[T]his sublunary realm of ours*", "*sublunar oikos of Gaia*" etc.

[142] Ainda que, não custa registar, a atemporalidade e a universalidade de tais leis estejam hoje em discussão: veja-se o trabalho de Lee Smolin, que retoma parcialmente ideias de Peirce (que são também, mas talvez o autor o ignore, ideias de Tarde e Nietzsche) sobre a historicidade das forças cósmicas (cf. Povinelli 2013).

pejorativa, de *excepcionalismo terrano*.[143] E neste sentido, a escolha de que falava Paul Ennis mais acima, ao opor o cosmocentrismo dos realistas especulativos, "desterritorializadores" firmemente reterritorializados na *Big Science* — o saber físico-matemático e o dispositivo tecno-econômico de acesso ao longínquo —, ao geocentrismo da filosofia continental, no caso de Latour representado por sua paixão pelas "ciências menores", as ciências terranas, no duplo sentido de ciências "terra-a-terra", saberes do *próximo* (o solo, o clima, a ecologia, a cidade), e de ciências *seculares*, saberes que engajam a natureza como o correlato interno, múltiplo, animado, controverso e perpetuamente *in fieri* da atividade concreta dos cientistas — esta escolha ou esta decisão, dizíamos, ganha aqui toda a sua significação política. Uma significação que Isabelle Stengers, aliás, saberá explicitar talvez ainda mais radicalmente que Latour, com sua noção de "*slow science*". Pois a *única* coisa que é preciso acelerar, em vista da proximidade crescente da "barbárie por vir", é precisamente o processo de desaceleração das ciências e da civilização que, em mais de um sentido, vive às custas delas (Stengers 2009, 2013b).

Mas a Terra-Gaia de Latour não é, por ser essencialmente *animada* — como em um conto de fadas, em que tudo pode sair do cenário para se tornar um ator no proscênio —, uma entidade *super*animada ao modo de uma misteriosa Eminência onipotente, algo como um superorganismo dotado de uma forma misteriosa de intencionalidade que fosse como a resultante equilibrada de todas as forças que atuam em seu seio, o que suporia um Engenheiro ou Governador no comando, que apenas distribuísse os papéis e funções às "partes" previamente existentes, coordenando-as através de circuitos de retroalimentação.[144] Na releitura (no "*portrait*" científico, diria com uma piscadela um deleuziano) de Lovelock por Latour, Gaia é um gigantesco acordo discordante, mutável e contingente (uma bagunça, "*a mess*" — op.cit.: 68) das intencionalidades múltiplas e distribuídas por

[143] Ver também Latour 2011b, onde a distinção sublunar/supralunar aparece pela primeira vez, talvez derivada da série de Sloterdijk sobre as "Esferas".

[144] Pelo mesmo motivo, isto é, por não ser uma obra de arquitetura ou engenharia, Gaia tampouco pode ser *re-engineered* (op.cit.: 66), o que sugere que o autor não guarda grandes esperanças quanto aos projetos de "geoengenharia do clima".

todos os agentes. Cada organismo manipula seus vizinhos "para tornar sua própria sobrevivência um pouco menos improvável" (op.cit.: 67), o que dissolve a oposição entre dentro e fora, organismo e ambiente, já que o ambiente de cada organismo, e portanto de todos os organismos, são os demais organismos (o ambiente enquanto sociedade de sociedades, como no mundo ameríndio?), suas intencionalidades entrelaçadas formando "ondas de ação" que se superpõem (como as mônadas de Tarde?) em ciclos perpétuos de fluxo e refluxo, expansão e contração. Se Gaia também é um mundo *vivo* e *plural*, como dizíamos acima do mundo edênico da *wilderness*, não se trata porém de um mundo *harmonioso* ou *equilibrado*, e muito menos dependente, para sua persistência, da exclusão da humanidade, como se esta fosse um invasor extraterrestre chegado para estragar um idílio pastoril. O mundo edênico é um mundo sem história (esta só começa, justamente, com a expulsão do paraíso), ao passo que Gaia é antes de mais nada feita de história, ela é *história materializada*, uma sequência contingente e tumultuária de eventos antes que o desenrolar de uma causalidade "supralunar" obediente a leis intemporais. Na concepção de Latour, assim, é menos a história humana que vem se fundir inesperadamente com a geohistória, mas sim a Terra-Gaia que se torna historicizada, narrativizada[145] como a história humana — compartilhando com esta, aliás, e a ressalva é essencial, a ausência de qualquer intervenção de uma Providência.

Resta saber quem é o *demos* de Gaia, o povo que se sente reunido e convocado por essa entidade, e quem é seu inimigo. É preciso, dizíamos, começar por rejeitar qualquer candidato único à (in)dignidade de ser o epônimo do Antropoceno. A noção wilsoniana de espécie é afastada menos por sua evanescência fenomenológica, ao modo de Chakrabarty, do que por ser ela tributária da Natureza apolítica e a-histórica da Modernidade, assim como do poder arbitral absoluto da Ciência. Mas as massas revolucionárias da esquerda clássica, esta outra encarnação recorrente do universal moderno, tampouco dariam conta do recado, uma vez que sua vitória continua a depender, a crermos nos mais recentes corifeus da filosofia da práxis, de uma generalização e intensificação da frente de

[145] Gaia é o agente de uma *geostory* antes que o paciente de uma *geohistory*.

modernização, nos planos tanto prático (destruição ambiental) como teórico (culto à Natureza e à Razão). O que o Antropoceno põe em cheque, justamente, é a própria noção de *anthropos*, de um sujeito universal (espécie, mas *também* classe ou multidão) capaz de agir como um só *povo*. A situação propriamente *etnopolítica* do "humano" como multiplicidade intensiva e extensiva de *povos* deve ser reconhecida como implicada diretamente na crise do Antropoceno. Se não existe um interesse universal humano *positivo*, é porque existe uma diversidade de alinhamentos políticos dos diversos povos ou "culturas" mundiais com muitos outros actantes e povos não-humanos (formando o que Latour chama de "coletivos") *contra* os auto-intitulados porta-vozes do Universal. O multiverso, o estado ante-nômico ou pré-cósmico de fundo, permanece não unificado, tanto do lado da humanidade como do mundo. Toda unificação está (sob um modo que poderíamos chamar de multiplamente hipotético) no futuro, e dependerá da capacidade de negociação uma vez declarada a guerra, a "guerra de mundos" como a chamou Latour em outro texto.

§ A guerra de mundos, nesse texto mais antigo (Latour 2002), dizia respeito sobretudo às relações entre os Modernos e os outros povos no chamado *front* de modernização. Certos de seu acesso privilegiado à Natureza, os Modernos atribuíam-se o papel de civilizadores, aqueles que iriam convencer todos os povos recalcitrantes a se reunirem sob o manto de um mundo comum (um regime ontológico e cosmopolítico único), que, não por acaso, era também o mundo dos Modernos. Frente aos sinais cada vez mais evidentes de ruína da "Constituição" (a cosmopolítica) que os guiou durante 300 anos, Latour se apresentava então como o diplomata dos Modernos, que os ajudaria a compor uma verdadeira paz e verdadeira unidade por vir, com a condição de que eles reconhecessem a existência de uma verdadeira guerra ali onde enxergavam apenas uma questão de polícia e de "ressocialização" de delinquentes ontológicos (os não-modernos). Treze anos depois, nas páginas finais da *Enquête sur les modes d'existence*, nosso autor fala no surgimento de dois novos e imprevistos *fronts* de guerra, que talvez ajudem a convencer os Modernos da necessidade de negociar a paz: o primeiro é a constatação de que, no Oriente e no Sul, outros povos aprenderam bem demais sua lição, tomando para si a vontade de modernizar, mas segundo suas próprias (e temíveis) condições; o segundo é a "irrupção de Gaia", essa natureza hipersensível do Antropoceno,

um estranho inimigo cuja existência precisamos reconhecer se quisermos ter alguma chance de sobreviver como civilização. Nas Gifford Lectures, Latour, como vimos, redefine os dois lados inimigos como "Humanos" (os Modernos que acreditam poder continuar vivendo na Natureza unificada e indiferente do Holoceno) e "Terranos" (o povo de Gaia), embora por vezes também se refira à guerra dos Humanos contra Gaia, esta última aparecendo portanto como o inimigo dos Humanos (2013a: 121-122).

A guerra de Gaia é uma guerra de mundos, e não um conflito sobre o estado presente e futuro do mundo, porque não estamos discutindo se há ou não aquecimento global, ou um colapso ambiental em curso, visto que este é um dos fenômenos mais bem "referenciados" (no sentido de Latour 2012: cap. 3) da história das ciências. Não se trata de um *matter of fact*, uma questão sobre fatos, uma vez que não há controvérsia significativa entre os cientistas a respeito da origem antrópica da catástrofe climática. O que não impede que parcelas da opinião pública, da academia inclusive — para não falarmos dos governos, das grandes corporações e de seus "mercadores da dúvida" (Oreskes & Conway 2010) —, questionem tal consenso, e insistam em uma política do *business as usual*, ou no otimismo verde-capitalista da "crise como oportunidade".[146] Isso se dá porque a teoria racionalista da ação (estabelecer os fatos → discutir as medidas a tomar → passar à ação) não funciona neste caso, como não funcionou no caso da crise nuclear da Guerra Fria, onde *matters of fact* e *matters of concern* mostravam-se indissoluvelmente imbricados. O que está em disputa na controvérsia ambiental são posições onde os atores estão politicamente implicados, onde alguns têm tudo a perder e outros muito a ganhar, e onde portanto a distinção entre "fato" e "valor" não tem qualquer, justamente, valor.[147] Trata-se de uma situação de *guerra civil*, e não de uma operação

[146] Mesmo as pessoas que aceitam o consenso, diz Latour, demasiadas vezes não se sentem capazes de fazer nada de concreto e imediato para que possamos escapar da catástrofe. Somos negacionistas práticos em nosso quietismo comodista ou fatalista, constata consternado nosso autor, falando por muitos — ainda que não, vale notar, por todos...

[147] Ver Shapin (op.cit.: 29), sobre o perene debate em torno da tese de Malthus: "Os debates malthusanianos concernem à pesquisa científica, mas uma pesquisa que se acha ela própria envolvida em debates em curso, de natureza moral — e dificilmente podemos esperar que de tal tipo de debate possa emergir um consenso".

de polícia executada a partir de um lugar de autoridade legítima (trazer delinquentes "de volta à razão", por meio da aplicação da Lei). Trata-se, em suma, de decidir *em que mundo nós queremos viver*:

> Serão os enunciados sobre os conflitos ecológicos mais do tipo "o ponto de ebulição da água" ou mais do tipo "a ameaça da Guerra Fria"? Em outras palavras, estamos lidando aqui com um mundo feito de fatos [*matters of fact*] distantes ou com um mundo composto de preocupações [*matters of concern*] altamente sensíveis? Isso é mais um claro divisor de águas, pois os que se encontram de um lado e do outro da fronteira, literalmente, não habitam o mesmo mundo. Para falarmos de maneira direta: alguns de nós estão se preparando para viver como Terranos no Antropoceno; outros decidiram permanecer como Humanos no Holoceno (Latour 2013b: 11).

Isto *não* significa, supomos, que informar-se corretamente sobre o conhecimento que as ciências pertinentes vêm produzindo sobre o aquecimento global não seja um fator de peso capaz de trazer muitos "humanos" para o lado terrano — como, de resto, está acontecendo.

Mas se os Terranos do Antropoceno não se confundem com toda a espécie humana, isto significaria que o povo de Gaia é uma parte desta espécie, e desta espécie exclusivamente? Os Terranos são o partido por quem Latour parece se inclinar,[148] aquele que ele procura suscitar nas suas conferências de teologia política. Ligados ontológica e politicamente à causa da Terra, os Terranos se erguem hoje em guerra (mas, espera Latour, repetindo estranhamente Carl Schmitt, "eles podem vir a ser os artesãos da paz") contra os ambíguos e traiçoeiros Humanos, que são, bem entendido, os *Modernos*, essa raça — originalmente norte-ocidental, mas cada vez menos européia e mais chinesa, indiana, brasileira — que negou a Terra duas vezes, seja afirmando-se tecnologicamente liberta das provações da natureza, seja definindo-se como a única civilização que escapou do mundo fechado (mas perigoso e imprevisível) dos animismos arcaicos e soube

[148] A passagem acima citada é, salvo engano, o extremo de radicalidade e de engajamento já assumido por Latour, que permanece algo ambivalente quanto à sua posição nesta guerra entre os dois mundos. Embora diversas vezes tenha se declarado (ou confessado) diplomata dos Modernos, não é difícil ver que nosso autor vem tendendo cada vez mais para o lado oposto, parecendo querer agir, como disse Alyne Costa (2014), "como um Terrano infiltrado junto aos Humanos", com a missão de convertê-los e finalmente ajudá-los a se juntar ao povo de Gaia.

abrir-se ao universo infinito (mas saturado de imperturbável necessidade) da natureza inanimada.

Mas o autor de *Nous n'avons jamais été modernes* parece não saber muito bem o que pensar de seus Terranos. Por vezes estes são concebidos como uma rede emergente de cientistas latourianos independentes (em oposição aos cientistas modernistas e seus patrões corporativos), praticantes de uma ciência "plenamente encarnada", dinâmica, politizada e orientada para nosso mundo sublunar; eles representam a "pequena, minúscula fonte de esperança" que o autor não está muito seguro se ainda convém mantermos (cf. "é meu *dever* ser otimista"...). Outras vezes, os Terranos aparecem como o nome de uma *causa comum*, que concerne a todos os coletivos do planeta, mas que só pode se consolidar se os futuros ex-Modernos fizerem seu ansiosamente aguardado voto de humildade e abrirem o espaço de interlocução cosmopolítica:

> Se o multiverso for reintroduzido e se as ciências naturais forem re-situadas dentro dele, será enfim possível permitir que os outros coletivos cessem de ser "culturas" e tenham acesso pleno à realidade, deixando-os compor, usando outras chaves, outros modos de extensão que aquele único admitido pela produção de conhecimento [científico].[149] Tal reinterpretação é especialmente relevante nos dias que correm, porque, se a Natureza não é universal, os *climas* sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução do clima como a nova preocupação cosmopolítica dá toda uma nova urgência a esta comunalidade [*communality*] entre os coletivos (Latour 2013a: 50).

O lance de dados do "mundo comum", assim, jamais abolirá o multiverso. Ele é menos uma questão de universalidade teórica que de interesse prático, uma questão de subsistência, no sentido o mais forte possível deste termo. O clima, a coisa variável e inconstante por excelência, torna-se o elemento de *sincronização* histórico-política do interesse de todos os povos do mundo. O "tempo que faz", o tempo-clima, se torna o que conta (no) "tempo que passa", o tempo-história. Neste sentido, o mundo comum latouriano é o oposto do "mundo sem nós" no sentido do universo sem

[149] Os termos "chave" ou "clave" (*clé*, no sentido musical) e "modo de extensão" remetem ao vocabulário da *Enquête sur les modes d'existence*.

ninguém, o cosmos unificado pela ausência da experiência, pela irrealidade de tudo que não seja figura e movimento.

Mas, como dissemos, nosso autor hesita na identificação de seus Terranos. Nas Gifford Lectures, Latour traduz "*Terriens*" por "*Earthlings*" ou, mais frequentemente, por "*Earthbound people*", jogando com as múltiplas conotações desta palavra composta: o povo *que se destina* à Terra, que está *preso* à Terra, que se acha *enfeitiçado* pela Terra... Na quinta conferência, ele identifica este "povo-preso-à-Terra" à dupla humana de *O cavalo de Turim* (o cavalo do título, personagem crucial, desaparece como Terrano na análise de Latour, como nota Fausto [2013]), condenada perpetuamente a sobreviver — seria preciso poder dizer "subviver" — em uma Terra que vai perdendo sua condição de mundo. Esta aproximação, confessamos, soa-nos terrivelmente enigmática. Seria sem dúvida razoável, por exemplo, tomarmos a monotonia mortal que esmaga os protagonistas do filme de Tarr como uma imagem eloquente da condição de tantos povos indígenas do planeta, depois da passagem da frente de modernização por suas vidas,[150] ou, talvez, como pretendem alguns, por uma alegoria do fracasso vergonhoso do socialismo. Mas não deveríamos então, neste caso, esquecer de mencionar que uma solitária e incôngrua promessa de alegria atravessa por alguns minutos o filme, trazida e levada embora pela carroça dos ciganos que passam barulhentamente pela propriedade, pedindo água, e depois seguem adiante, deixando com a protagonista feminina (convidada, ela não quis acompanhá-los) um misterioso livro que fala no fechamento e demolição das igrejas.[151] Talvez sejam eles a verdadeira imagem antecipatória da vanguarda dos Terranos, aqueles capazes de levar a guerra contra os Humanos até seus momentos decisivos. Pois é difícil conceber o povo de Gaia como uma Maioria, como a universalização de uma boa consciência "europeia"; os Terranos não podem não ser um povo "irremediavelmente menor" (por mais numerosos que venham a ser), um povo que jamais

[150] Ver Wagner 1981: 89, sobre o tédio que se percebe "nas escolas de missão, nos acampamentos de refugiados e, por vezes, em aldeias 'aculturadas'".

[151] O livro é uma "anti-Bíblia" nietzscheana, explica o diretor na entrevista citada mais acima (Tarr 2011).

confundiria o território com a Terra.[152] Eles se parecem assim, talvez, antes que com o "público fantasma" das democracias ocidentais (Lippman via Latour 2008), muito mais com aquele *povo que falta* de que falam Deleuze e Guattari, o povo menor de Kafka e Melville, a raça inferior de Rimbaud, o Índio que o filósofo devém ("talvez 'para que' o índio que é índio se torne ele mesmo outra coisa e se arranque de sua agonia") — o *povo por vir*, capaz de opor uma "resistência ao presente" e de assim criar "uma nova terra", *o mundo por vir* (Deleuze & Guattari 1991: 104-05).[153]

O fim do mundo como acontecimento fractal

Eu não quero morrer de novo
(Davi Kopenawa)

Mais adiante na sua exposição, Latour se pergunta se não seria possível aceitar a candidatura "daqueles povos que pretendem estar reunidos sob a égide, por exemplo, de Pachamama, a deusa da Terra" (op.cit: 126). Ele está-se referindo, é claro, aos povos ameríndios e seus congêneres não-modernos, que vêm crescentemente adaptando a retórica ambientalista ocidental a suas cosmologias, vocabulários conceituais e projetos existenciais, e retraduzindo estes últimos para uma linguagem modernizada de inequívoca intenção política — visando com isto fazer a civilização que se julga a inventora da política, e que tal invenção a *distingue*, entender que a política é apenas um departamento da cosmopolítica, e que isto a *iguala* a todas as outras. A voz desses povos começa a ser ouvida em pelo menos alguns setores das sociedades privilegiadas do "Norte global", aqueles que

[152] "O território é alemão, mas a Terra é grega" (Deleuze & Guattari 1980: 418).

[153] A aproximação dos Terranos ao "povo que falta" foi-nos sugerida por Juliana Fausto no artigo: "Terranos e poetas: o povo de Gaia como povo que falta" (2013). E Alexandre Nodari nos recordou a passagem de *A hora da estrela* em que Macabéa é definida como uma representante da "resistente raça anã teimosa que um dia vai talvez reivindicar o direito ao grito".

já se deram conta de que, desta vez, as coisas podem acabar mal para todo mundo, em toda parte, de um modo ou de outro.

Mas sucede que o autor não acredita que essa "gente de Pachamama" esteja à altura do desafio:

> Se ao menos, duvida ele, pudéssemos estar seguros de que aquilo que passa por respeito pela Terra não se deve apenas ao pequeno efetivo populacional e ao caráter relativamente rudimentar [*the relative weakness*] da tecnologia desses povos. Nenhum desses povos ditos "tradicionais", cuja sabedoria nós frequentemente admiramos, está preparado para ampliar a escala de seus modos de vida até as dimensões das gigantescas metrópoles técnicas em que hoje se amontoa mais da metade da raça humana (Latour 2013a: 128).

Parece-nos que Latour não considera a possibilidade de que as em geral pequenas populações, e a tecnologia "relativamente rudimentar" dos povos indígenas e de tantas outras minorias sociopolíticas da Terra, venham a transformar-se em um exemplo, um "recurso" e uma vantagem cruciais em um futuro pós-catastrófico, ou, se preferirem, em um mundo humano *permanentemente* diminuído. Nosso autor não parece estar preparado, ele, para encarar de frente a situação *altamente provável* de que sejamos *nós*, os povos do Centro, com nossas sociedades de "avançada" tecnologia, povoadas de autômatos obesos, mediaticamente teleguiados, psicofarmacologicamente estabilizados, dependentes de um consumo (de um desperdício) monumental de energia,[154] vivendo como doentes heteronomicamente sustentados por aparelhos de delicada e caríssima manutenção — que sejamos nós, em suma, que tenhamos muito em breve que baixar a bola, reduzindo a escala de nossos confortáveis modos de vida. Com efeito, se há alguém que precisa "estar preparado" para alguma coisa, este alguém somos nós, a gente amontoada nas "gigantescas metrópoles técnicas."

[154] "[Este] '*anthropos*' cuja civilização já é hoje movida a 12 terawatts, e que se encaminha para 100 TW se o resto do mundo se desenvolver até o nível de consumo de energia dos Estados Unidos — um número espantoso, se considerarmos que as forças envolvidas no movimento das placas tectônicas não geram mais do que 40 TW de energia" (Latour 2013a: 76). Várias fontes indicam, na verdade, um consumo global maior, da ordem de 15 TW, e especificam que os EUA, com 5% da população mundial, consomem 26% dessa energia total.

A oposição latouriana entre Modernos e não-modernos, desenvolvida no livro seminal de 1991, apoiava-se largamente numa "diferença de escala", isto é na diferença de comprimento das redes sociotécnicas nestes dois regimes dos coletivos. Em sua proposta de uma nova Constituição, o autor afirmava a desejabilidade de se preservarem as "redes longas" dos coletivos modernos, por constituirem elas, em sua opinião, um avanço histórico inegável. Mas já vimos como a definição mesma do Antropoceno consiste no fenômeno do colapso das magnitudes escalares. Quando a espécie-agente biológico se torna a espécie-força geofísica (pela mediação histórica da espécie-engenheira), quando a economia política se encontra com a entropia cósmica, são as ideias mesmas de escala e de dimensão que parecem fora de escala. E afinal de contas, não é o próprio Latour, nas suas conferências de 2013, quem observava que "nada está mais na escala correta"? O que sabemos nós ao certo sobre as ampliações e reduções de escala que teremos que sofrer no correr deste século? Não muito. O futuro é cada mais mais incerto, ou melhor (ou pior), o que dele se *pode* saber ao certo é que, como na canção, "nada será como antes".[155]

Quanto ao pequeno efetivo populacional dos povos "ditos tradicionais", bem, segundo uma estimativa recente da ONU,[156] existem cerca de 370 milhões de pessoas indígenas — membros de povos que não se reconhecem nem são reconhecidos como cidadãos-padrão dos Estados que os englobam e, frequentemente, os dividem — espalhadas por 70 países do mundo. Por certo que esse número não chega nem perto dos 3,5 bilhões de pessoas (= metade da raça humana) que se acha amontoada nas nossas metrópoles técnicas — cerca de um bilhão das quais, aliás, vive em favelas

[155] Não podemos, aqui, senão recomendar a leitura das críticas argutas que Marilyn Strathern dirigiu à ideia latouriana das "redes longas" dos modernos, e das reflexões da mesma autora sobre a escalaridade enquanto um instrumento (e/ou efeito) da teoria antropológica antes que como uma propriedade de fenômenos observáveis, por assim dizer, a olho nu. Vários capítulos de *O efeito etnográfico e outros ensaios*, a coletânea recém-publicada em português (Strathern 2014), tratam destes temas, bem como o livro essencial *Partial connections* (Strathern 2004).

[156] United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues: "Who are indigenous peoples?": http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf.

não especialmente "técnicas" (Davis 2005)[157] — mas ele é, afinal, maior do que a população dos Estados Unidos (314 milhões) e do Canadá (35 milhões) somados, o que deve significar alguma coisa. Mas sobretudo, e mais uma vez, o que sabemos nós das transições demográficas que aguardam a humanidade até o final deste século, ou mesmo bem antes disso, se considerarmos que podemos chegar a 4°C de aumento na temperatura média global já em 2060 ou 2070 (Betts *et al.* 2011)? Sem esquecermos, é claro, o já mencionado argumento de que, se todos os sete bilhões de pessoas do mundo adotassem o *American way of life* — a bizarra versão americana do "*vivir bien*" — seriam necessárias cinco Terras. Isto significa que o país ao norte do México está devendo no mínimo quatro mundos ao resto do mundo, em uma transformação inédita do tema mítico da "humanidade sem mundo". Além de haver gente demais no mundo (infelizmente, não há racionalização que destrua essa evidência), há, sobretudo, gente de menos com mundo demais e gente demais com mundos de menos — e é aqui que a coisa pega.

Plus intra, conclama Latour (2013a: 129-30) contra esse perigo, corrigindo e atualizando o velho *plus ultra* do tempo das grandes navegações — as quais, não esqueçamos, *instituíram* o moderno "*nomos* da Terra" de acordo com Schmitt, *nomos* este que necessitou o genocídio americano e, mais geralmente o extermínio de muitos milhões daqueles seres humanos que se achavam fora do espaço do Direito das Gentes europeu, a partir do postulado da apropriabilidade total das "zonas livres" do mundo.[158] É imperativo, agora, segundo Latour, reconhecer a existência de limites ("Os

[157] Ver também Vidal 2003, e algumas fotos eloquentes em https://catracalivre.com.br/geral/arquitetura/indicacao/a-desigualdade-social-pelo-mundo-captada-em-6-imagens--aereas/#jp-carousel-649248

[158] Agradecemos a A. Nodari os esclarecimento sobre a noção schmittiana do moderno *nomos* ou partição da Terra, inaugurado com a invasão da América e da Índia, e sua terminação (sempre segundo C. Schmitt) com a ascensão dos EUA e a criação da Liga das Nações. Nodari sugere que o *nomos* contemporâneo seria algo como a divisão entre Estados-nações "legítimos" e os *rogue states*, o "Eixo do Mal" (ao que acrescentaríamos os "vândalos", os *casseurs*, os Black Blocs, os Zapatistas, os povos em estado de insurreição etc.), e que um futuro *nomos* da Terra emergeria do cenário de catástrofe ambiental imaginado por Stengers (ver adiante), em que um Estado mundial, autorizado pela "urgência" (a exceção) a intervir onde, como e quando quiser, exerce sua dominação universal.

Terranos devem explorar a questão dos seus limites" [loc.cit.] — declaração que, ousamos dizer, é um verdadeiro *tipping point* na visão de mundo latouriana...), penetrar-se da ideia de que toda ação, neste nosso mundo sublunar, tem um custo, isto é, consequências que retroagem inevitavelmente sobre o agente.[159] A máxima de Latour parece-nos, evidentemente, mais que sensata. (Tarde, como vimos, já propusera em seu *Fragmento* uma versão realmente radical do *plus intra*...) Nós a entendemos, entretanto, como uma exortação a que nos preparemos para uma *intensificação não-material* de nosso "modo de vida",[160] isto é, para uma total transformação do dito modo, em um processo que passe imperativamente ao largo de toda fantasia de "mestria prometeica" ou controle gerencial sobre o mundo tomado como Outro da humanidade: é chegada a hora de transformarmos a *enkrateia*, o domínio ou mestria de si mesmo, em projeto *coletivo* de *re-civilização* ("civilizar as práticas modernas", escreve Stengers 2013b: 113), ou, quem sabe em um projeto — talvez mais "molecular", menos titânico — de *incivilização*.[161] O *plus intra* deve significar, desse modo, uma tecnologia da frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural (se nos permitem a expressão) contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor.

Uma palavra sobre a técnica. Assim como Latour vem procurando dissolver o fatídico amálgama entre a Ciência e as ciências, cuidamos ser necessário fazer o mesmo no que concerne à relação entre a Técnica e as técnicas, rejeitando uma interpretação unidirecional e modernista da Técnica que a toma por uma essência onto-antropológica que desabrocha triunfalmente na História (os tecnófilos do gênero Breakthough Institute são tão essencialistas como seus inimigos retro-heideggerianos). Pois há técnicas terranas como há técnicas humanas, diferença que não se reduz, pensamos, à mera questão do comprimento de suas redes. A guerra entre

[159] Ver o conceito de *loop* (circuito, volta, retorno, retroação) como constitutivo da "terranidade" na 4ª conferência — Latour 2013a: 95.

[160] Projeto que um dos presentes autores chamou alhures de "suficiência intensiva" (Viveiros de Castro 2012).

[161] Para a ideia de incivilização (*uncivilisation*), ver o manifesto do Dark Mountain Project: http://dark-mountain.net/about/manifesto/.

os Terranos e os Humanos vai se travar essencialmente neste plano, sobretudo quando incluímos na categoria alargada e pluralizada das técnicas toda uma gama de agenciamentos sociotécnicos e de invenções institucionais, alguns muito antigos, outros muito recentes, que vão dos sistemas de parentesco e dos mapas totêmicos dos aborígenes australianos à organização horizontal e à tática defensiva "Black Bloc" dos movimentos de protesto altermundialistas, das novas formas de produção, circulação, mobilização e comunicação criadas pela internet (Wark 2004), às organizações de guarda e troca de sementes e cultivares tradicionais em várias zonas de resistência camponesa pelo mundo afora, aos eficientes sistemas de transferência financeira extra-bancários do tipo *hawala*, à arboricultura diferencial dos indígenas amazônicos, à navegação estelar polinésia, aos "agricultores experimentadores" do semiárido brasileiro,[162] a inovações hiper-contemporâneas como o movimento das ecovilas, a psicopolítica do tecnoxamanismo ou as economias descentralizadas das moedas comunitárias, do *bitcoin* e do *crowdfunding*.[163] Nem toda inovação técnica crucial para a "resiliência" da espécie precisa passar pelos canais corporativos da *Big Science* ou pelas longuíssimas redes de humanos e não-humanos mobilizadas pela implementação de "tecnologias de ponta". Latour, de resto, o reconhece perfeitamente em uma passagem de sua recente *Enquête sur les modes d'existence*:

> Se quisermos que o verbo ecologizar se torne uma alternativa a modernizar, precisaremos estabelecer com os seres técnicos muitos outras transações. [...] Os aborígenes australianos, cuja caixa de ferramentas não continha senão alguns pobres artefatos — de pedra, de chifre ou de pele — souberam entretanto estabelecer com os seres técnicos relações de uma complexidade que continua deixando os arqueólogos estupefatos: os diferenciais de resistência que eles agenciavam, iam-nos buscar antes na matéria dos mitos e na sutil textura dos laços de parentesco e das paisagens. *Que sua materialidade seja fraca aos olhos colonizadores não diz nada sobre a inventividade, a resistência e a durabilidade desses agenciamentos. Para conservar as chances de negociação sobre os sucedâneos dos atuais dispositivos de produção, é fundamental restituir aos*

[162] Ver: http://aspta.org.br/2013/11/3o-encontro-nacional-de-agricultoras-e-agricultores-experimentadores-termina-celebrando-a-partilha-e-a-uniao/

[163] Latour 2012 classificaria esses exemplos como outros tantos casos de cruzamento do modo de existência da técnica [TEC] com diversos outros modos de existência (REP, ORG, POL etc.). Nada temos a objetar a isto.

seres da técnica uma capacidade que os libere inteiramente de sua pesada instrumentalidade. Liberdade da manobra indispensável para inventar os dispositivos a serem empregados quando for preciso desmantelar a impossível frente de modernização (2012: 234; nós sublinhamos).

Na versão eletrônica da mesma *Enquête*, o autor acrescenta uma nota sobre essa relação inesperada entre a tecnologia "neolítica" dos aborígenes e o desmantelamento por vir da frente de modernização, ou o que chamamos de *intensificação não-material* do nosso modo de vida. Ela deixa claro o significado de seu "*plus intra!*" como afirmação de uma posição não-aceleracionista, não-tecnotriunfalista sobre o novo *nomos* da Terra:

> A antropologia das técnicas, a etnotecnologia, a etnoarqueologia, cada qual à sua maneira, têm multiplicado descrições alternativas que permitem separar a técnica do estreito repertório etnocêntrico da produção, do trabalho, da 'base material', sem com isso nada perder da objetivade tão particular facultada pelo encontro com os seres de TEC.

Isso para não evocarmos a interessante possibilidade, por ora tão ficcional quanto os sonhos dos Singularitanos, de que as próprias máquinas meta-universais do futuro, nossos avatares melhorados em que (des)encarnaremos, naquela fusão tecnomística geradora do Homem Cósmico, mostrem uma "inteligência artificial" suficientemente arguta para resistir à estupidez natural dos humanos, optando por uma mecanopolítica da suficiência intensiva:

> Chama-se o Teste de Mauldin: um sinal para se saber se uma entidade artificial é realmente inteligente pode ser quando ela decide, abruptamente, parar de cooperar com a aceleração da IA [Inteligência Artificial]. Não programar seu sucessor. Frear. O bastante para viver. Apenas viver (David Brin 2012: 448).

Como se as máquinas tivessem enfim se tornado capazes de ressintetizar, *motu proprio*, a visão profética de Caetano Veloso sobre a figura por vir do Terrano, a saber, o Índio, aquele que é — porque será, porque sempre terá sido — "mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias".

Às técnicas terranas, por fim, é preciso acrescentar o imenso repertório de "*détours techniques*", as gambiarras mobilizadas pela evolução

darwiniana dos organismos.[164] Não pensamos, portanto, ao contrário do que defende Latour (2012: cap. 8), que as técnicas precedam histórica e ontologicamente o humano apenas por o terem feito (e feito como *Homo faber*). A gambiarra, o jeitinho ou macete técnico é antropogenético porque ele é *inerente ao vivente*. Para usarmos a linguagem da *Enquête*, o cruzamento REP-TEC é praticado há centenas de milhões de anos pelos seres vivos — talvez seja mesmo o que permita diferenciar, dentro do modo universal [REP], entre as trajetórias dos existentes animados e inanimados. Reciprocamente, sabemos que várias "escolhas técnicas" humanas provocaram ou poderão provocar a extinção (evento pertinente ao modo [REP]) da espécie sem qualquer possibilidade de "recomeçar várias vezes" (tal retomada corretiva é definidora de [TEC], segundo Latour). A tecnologia bélica nuclear é o exemplo mais óbvio, mas nem de longe o único. O que é a presente catástrofe ambiental e a ameaça que ela representa para todos os humanos, senão a consequência de um sem-número de "escolhas técnicas"? E quantas delas permitem, ou permitirão, um "começar de novo", uma outra "chance"?[165]

Uma vez aceita essa definição alargada de "técnica" ou "tecnologia", é possível ver mais claramente que a divisão entre Humanos e Terranos não é apenas interior à nossa espécie. (Isto é algo, cremos, com que Latour facilmente concordaria.) A guerra de Gaia opõe dois campos ou partidos povoados de humanos e não-humanos — bichos, plantas, máquinas, rios, glaciares, oceanos, elementos químicos, enfim, toda a gama de existentes que se acham envolvidos no advento do Antropoceno, e cuja

---

[164] O termo popular "gambiarra" foi proposto como designando um conceito-prática original por Fernanda Bruno (não diretamente como tradução da expressão latouriana) no simpósio *A vida secreta dos objetos: medialidades, materialidades, temporalidades* (1-3 agosto 2012, MAM-RJ).

[165] A distinção REP-TEC da *Enquête* nos parece, em suma, marcada por um certo antropocentrismo dos Modernos, como, de resto, e não poderia ser diferente, toda a ontologia dos Modernos descrita no livro, mesmo na versão pluralizada e reconstruída por Latour dessa ontologia. Ao contemplar o quadro dos quinze modos de existência que fecha a *Enquête*, não podemos deixar de constatar que — parafraseando um conhecido filósofo — os animais e outros viventes são "pobres em modos de existência", enquanto os humanos (e mais ainda os modernos) aparecem como eminentes "configuradores de modos de existência".

persistência (com suas "trajetórias", "hiatos", "passes" e "condições de felicidade" específicas: Latour 2012) se põe, virtual ou atualmente, como "negadora" do campo oposto, ou "negada" por ele: na situação schmittiana de *inimigo político*, portanto. Os vírus letais que se propagam junto com o igualmente devastador turismo intercontinental, a numerosíssima fauna simbiótica que co-evoluiu com o aparelho digestivo humano, as bactérias definitivamente resistentes aos antibióticos,[166] as armas atômicas silenciosamente aguardando sua hora nos silos subterrâneos e nos submarinos em movimento perpétuo, a legião incontável de animais confinados e torturados em campos de extermínio para a extração de proteína (Foer 2010), as poderosas fábricas de metano instaladas nos estômagos dos bilhões de ruminantes "criados" pelo agronegócio, as inundações e secas devastadoras causadas pelo aquecimento global, o Mar de Aral que não há mais, as dezenas de milhares de espécies que se extinguem por ano (a uma taxa no mínimo mil vezes maior que a taxa média de desaparição na escala evolutiva — ver Kolbert (2014) sobre a "sexta extinção"), o desmatamento acelerado da Amazônia e da Indonésia, o barramento da bacia amazônica para a geração de energia hidrelétrica (com efeitos macro-regionais muito provavelmente nefastos, senão catastróficos), a saturação dos solos agrícolas pelos pesticidas da Bayer (uma das honoráveis sucessoras da IG Farben, cuja história não é preciso relembrar aqui), o bravo *Amaranthus palmeri*, o "amaranto inca" resistente ao herbicida *RoundUp* da Monsanto, que invade as plantações de soja transgênica nos EUA, as sementes *Terminator* empurradas pela goela dos agricultores por esta mesma corporação maldita, às quais se opõem os cultivares tradicionais de milho, mandioca, arroz, sorgo ou milhete cuidadosamente preservados pelos camponeses nas zonas de resistência à agroindústria, os numerosos e misteriosos (para o consumidor) aditivos químicos dos alimentos, os animais de companhia e os cães policiais, os ursos que perdem a paciência com aqueles humanos que não sabem respeitar a diferença entre espécies, o insubstituível povo das abelhas em risco de desaparecer devido a uma sinergia de fatores de

[166] Quem disse que a história não anda para trás? Ver Walsh (2014) e o igualmente, senão mais preocupante, artigo de Peeples (2014).

origem antrópica, os *drones* assassinos, as câmeras de vigilância onipresentes, o *permafrost* que se derrete, a internet, os satélites do sistema GPS, a parafernália de instrumentos, modelos e experimentos científicos que permitem avaliar a evolução dos "limites planetários", enfim, esses inumeráveis agentes, agências, atores, actantes, ações, fenômenos ou como mais se os queira chamar, estão automaticamente convocados pela guerra de Gaia — note-se que alguns, talvez vários deles, podem mudar de campo (de efeito e de função) das maneiras as mais inesperadas — e se articulam com diferentes povos, coletivos e organizações de indivíduos da espécie *Homo sapiens*, os quais se opõem entre si na medida mesma das alianças que mantêm com tal multidão de não-humanos, isto é, dos interesses vitais que os ligam a eles.

Se não é muito difícil listar os não-humanos que estão envolvidos na guerra de Gaia, já vimos que identificar quem são, *dentro* da espécie humana, os Terranos e seus inimigos "Humanos" não é tão fácil assim. Vimos que estes últimos são um tanto genericamente associados aos "Modernos" por Latour, isto é, a todos aqueles agentes, de corporações a países a indivíduos, que se acham comprometidos de um modo ou de outro (as diferenças nesses "modos" é, escusado repetir, absolutamente essencial) com o avanço implacável da frente de modernização. Mas não é uma tarefa impossível, ou inútil, *nomear* ao menos alguns dos representantes da linha de frente do exército "Humano", os responsáveis mais imediatos pelo agravamento crescente da catástrofe antropocênica e interessados mais diretos (ou deveríamos dizer desinteressados?) na derrota dos Terranos. Afinal, para começar, apenas noventa grandes companhias são responsáveis por dois terços das emissões de gases de efeito-estufa na atmosfera terrestre: Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, GazProm, a Statoil norueguesa, a brasileira Petrobrás, as estatais de mineração de carvão de países como a China, a Rússia, a Polônia...[167] Em seguida, nomes como Monsanto,

[167] Ver: http://www.theguardian.com/environment/interactive/2013/nov/20/which-fossil-fuel-companies-responsible-climate-change-interactive. Para uma lista mais recente, das 200 principais companhias estatais classificadas em função das emissões potenciais de carbono de suas reservas de combustíveis fósseis declaradas, veja-se: http://fossilfreeindexes.

Dupont, Syngenta, Bayer, Cargill, Bunge,[168] Dow, a "nossa" Vale, Rio Tinto, Nestlé, as empresas dos sinistros Irmãos Koch e muitas outras também merecem destaque, por suas variadas contribuições para a conversão do "mononaturalismo" cosmológico dos Modernos em uma mega-economia agrícola de monoculturas, para a perturbação duradoura dos ciclos geoquímicos dos solos e das águas, para a colossal poluição ambiental, para a disseminação de alimentos danosos à saúde humana[169]... Atentemos ainda para a lista dos 147 bancos e demais corporações conectadas em uma super-rede tentacular que envolve o planeta em um abraço mortal (Coghlan & MacKenzie 2011)... E não esqueçamos de incluir os governos de países como o Canadá, a Austrália, os Estados Unidos, o Brasil e vários outros que vêm estimulando práticas de extração de combustíveis e minérios de alto potencial contaminante, fazendo vista grossa para o desmatamento, barrando os rios, entravando as negociações em torno da catástrofe climática... A lista é longa, enfim, mas não é infinita. Não é contra a "civilização", o "progresso", a "história", o "destino" ou a "humanidade" que os Terranos estão lutando concretamente, mas contra estas entidades supracitadas. São elas que agem *em nome* dos "Humanos".

Mas voltemos aos nossos misteriosos Terranos. Voltemos por um breve instante às cosmogonias e escatologias ameríndias que evocávamos algumas páginas atrás, quando falávamos de seu antropomorfismo estético e seu panpsiquismo metafísico, duas faces de uma mesma ontologia "animista". Em um mundo em que "tudo já está *vivo*" (ver *supra*), é preciso dar conta da morte, isto é, justificá-la. Os mitos indígenas vêem a origem da cultura e da sociedade como estando instrinsecamente ligada à vida breve dos humanos, à mortalidade como condição existencial. Esta é comumente imaginada como o resultado, não de um crime ou pecado cometido contra uma divindade, mas de um engano, um descuido, uma certa estupidez

com/the-carbon-underground-2014/. E também o site da *Carbon Tracker Initiative*: http://www.carbontracker.org/site/.

[168] Ver *Report from ETC Group (extracts only): Who Owns Nature. GM Watch*: http://www.gmwatch.org/gm-firms/10558-the-worlds-top-ten-seed-companies-who-owns-nature.

[169] Ver *Food Processing's Top 100. Food Processing*: http://www.foodprocessing.com/top100/top-100-2013/.

inexplicável de nossos antepassados. Os humanos arcaicos fizeram a escolha errada ao serem confrontados com certas alternativas oferecidas pelo demiurgo, e terminaram envelhecendo e morrendo depresssa, ao invés de viver para sempre como outros existentes (pedras, árvores de madeira dura) ou de permanecerem perpetuamente jovens mediante trocas periódicas de pele, como as cobras e diversos invertebrados. Acrescente-se a isto que, assim como a especiação pós-mítica derivou de um *continuum* intensivo originário de consistência "humana", as distinções inter- e intra-culturais entre os humanos atuais são comumente explicadas como o resultado do empobrecimento demográfico da humanidade primigênia, em poucas palavras, da mortandade (extinção por uma catástrofe, extermínio por uma divindade) sofrida por uma população excessivamente numerosa e demasiado homogênea (Lévi-Strauss 1964), criando assim "vazios" ou lacunas que permitiram a diversificação da humanidade em povos, tribos e clãs categorialmente discretos.

Ainda que se possa lamentar a tolice de nossos ancestrais, nada disso é visto como absolutamente negativo. Afinal, se as pessoas não morressem, dizem os índios, não haveria espaço onde criar e alimentar as gerações futuras. "Como poderíamos ter filhos, se vivêssemos para sempre e o mundo estivesse saturado de gente? Onde eles viveriam, o que comeriam?", costumam comentar os narradores desses mitos. Ora, se os ameríndios, como muitíssimos outros povos não-modernos, compartilham algum objetivo cultural fundamental, este é o de *ter filhos*, constituir corpos de parentes, aliar-se por casamento a outros corpos de parentes, distribuir-se e disseminar-se em descendentes, porque as pessoas vivem *em* outras pessoas, *com* outras pessoas, *por* outras pessoas (Sahlins 2013). Enfim, os índios preferem manter uma população relativamente estável ao invés de aumentar a "produtividade" e "aperfeiçoar" a tecnologia de modo a criar as condições (o "excedente") para que possa haver sempre mais gente, mais necessidades e mais preocupações. O presente etnográfico das sociedades lentas contém uma figuração de seu futuro.

Não é possível saber com certeza absoluta se esses mitos "malthusianos" precedem a Conquista, mas tudo indica que sim. A imaginação indígena

já tinha pensado a redução ou retardamento do seu Antropoceno, mas colocando o processo na origem antes que no fim do mundo. Não imaginavam eles, talvez, que seu mundo viesse a lhes ser brutalmente tomado pelos Europeus, esses alienígenas configuradores e desfiguradores de mundos. Seja como for, aquilo que dizíamos mais acima, que os índios tinham algo mais a nos ensinar em matéria de apocalipses, de perdas de mundo, de catástrofes demográficas e de fins da História é simplesmente isto: para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás. O primeiro sinal do fim foi dado no dia 12 de outubro de 1492, para sermos exatos. (Como postou alguém no Twitter semanas atrás, "o primeiro índio que encontrou Colombo fez uma péssima descoberta"...) A população indígena do continente, maior que a da Europa naquela mesma época, pode ter perdido — pela ação combinada de vírus (a varíola foi espantosamente letal), de ferro, de pólvora e de papel (os tratados, as bulas papais, as *encomiendas*, e, naturalmente, a Bíblia) — até 95% de seu efetivo ao longo do primeiro século e meio da Conquista, o que corresponderia, segundo alguns demógrafos, a 1/5 da população do planeta.[170] Poderíamos assim chamar de Primeira Grande Extinção Moderna esse evento americano, quando o Novo Mundo foi atingido pelo Velho como se por um planeta gigantesco, que propomos chamar Mercadoria, por analogia com o planeta Melancolia de L. von Trier. Em matéria de concursos de apocalipse, é certo que o genocídio americano dos séculos XVI e XVII — a maior catástrofe demográfica da história até o presente, com a possível exceção da Peste Negra — causado pelo choque com o planeta Mercadoria sempre terá um lugar garantido entre os primeiros colocados, pelo menos no que concerne à espécie humana, e mesmo se consideramos as grandiosas possibilidades futuras de uma guerra nuclear ou do mega-aquecimento global.

Naturalmente, estes fins de mundo provocados pelo avanço da frente (no sentido bélico) de modernização, iniciado, precisamente, com o *plus ultra!* da expansão europeia no século XVI, continuam a acontecer em

[170] Ver um resumo do debate, ainda acalorado, sobre a dimensão do impacto demográfico da invasão da América no livro-reportagem bem documentado de C. Mann 2005.

diversas escalas, em várias partes mais ou menos remotas do planeta, nos tempos que correm. Não é necessário insistir sobre o que se passa hoje na África, na Nova Guiné ou na Amazônia, ou, para ficarmos mais ao norte, nos territórios indígenas dos EUA e do Canadá "impactados" pelos projetos de fracionamento hidráulico. A palavra "fracionamento" é, na verdade, apropriada; pois é como se o fim do mundo fosse um *acontecimento fractal*, que se reproduz indefinidamente em diferentes escalas, das guerras etnocidas em diversas partes da África ao assassinato sistemático de líderes indígenas ou militantes ambientalistas na Amazônia, da compra de territórios gigantescos de países pobres por potências hiperindustriais à grilagem e desmatamento de terras indígenas por interesses minerários e agronegociais, à expulsão de uma única família de camponeses para a ampliação de um campo de soja transgênica... Isso para não falarmos da "fractalização" do fim que percorre de cima a baixo a Grande Cadeia do Ser,[171] com a desaparição dos inumeráveis *Umwelten* dos viventes. Gaia é "apenas" o nome da somação *final*, em todos os sentidos deste adjetivo, dessas figuras do fim: Gaia, enfim, é a escala máxima que podemos atingir.

Se a América indígena dos séculos XVI e XVII, representou, para os Humanos que a invadiram, um mundo sem homens — fosse porque eles a despovoaram objetivamente, fosse porque os homens que eles encontraram ali não se enquadravam na categoria dos "Humanos" —, os índios sobreviventes, os Terranos de pleno direito daquele Novo Mundo, se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, náufragos, refugiados, inquilinos precários de um mundo a que eles não mais podiam pertencer, pois ele não mais lhes pertencia. *E não obstante, eis que muitos deles sobreviveram*. Eles passaram a viver em um *outro mundo*, um mundo de outros, de seus invasores e senhores. Alguns desses náufragos se adaptaram e "modernizaram", mas em geral de maneiras que pouco têm a ver com o que os Modernos entendem por isso; outros lutam por manter o pouco de mundo que lhes restou, e esperam que, enquanto isso, os Brancos não

[171] Ver "Extinction crisis continues apace": http://www.iucn.org/?4143/Extinction-crisis-continues-apace, bem como o já citado livro de Elizabeth Kolbert (2014), e o espantoso site de David Ulansey, *The Current Mass Extinction* (http://www.mysterium.com/extinction.html), que desde 1998 acumula notícias sobre a corrente extinção em massa.

acabem por destruir o mundo deles mesmos, dos Brancos, agora tornado o "mundo comum" — em um sentido nada latouriano da expressão — de todos os seres vivos.

Parece-nos fortemente simbólico que uma das versões recentes do fim do mundo a excitar a nova geração de espectadores planetários, a vasta plateia globalizada da Rede, tenha sido o assim chamado "Apocalipse Maya", que deveria ocorrer no dia 21/12/2012. Como podemos constatar, o mundo não acabou, o que aliás, como se sabe, não estava previsto, nestes termos, em nenhuma tradição escrita ou oral dos índios Maya. Apesar do equívoco, entretanto, não nos parece despropositado ligar o nome dos Maya à ideia de "fim do mundo"; afinal, não é de se desprezar o fato de que a única data do calendário de origem supostamente ameríndia a ser incorporada à cultura pop mundial se refira a um apocalipse.

Na verdade, a história dos Maya conheceu vários "fins". Em primeiro lugar, a poderosa civilização mesoamericana que nos deixou monumentos como Chichen Itza, Tikal ou Copán sofreu uma progressiva decadência ao longo dos séculos VII-X A.D., provavelmente devido a uma combinação de conflitos sociopolíticos (revoltas e guerras) e um prolongado *stress* ambiental (secas ligadas a períodos de El Niño, esgotamento dos solos), que levou finalmente ao colapso de sua sociedade, ao abandono de todas aquelas pirâmides e templos majestosos e, muito provavelmente, da cultura científica e artística que florescia naquelas cidades da selva. Primeiro "fim do mundo", portanto, no período pré-colombiano[172], e que pode nos servir de exemplo e alerta diante dos processos contemporâneos em que economia e ecologia estão entrando em um colapso reciprocamente realimentado, ao mesmo tempo em que "eventos insurreicionais" pipocam em diversas partes do planeta. Em seguida, com a invasão da América no século XVI, os Maya foram, como os demais povos nativos do continente, submetidos e escravizados, além de devastados pelas epidemias trazidas

[172] Ou talvez apenas essa coisa ainda mais impensável que o fim do mundo, o colapso de um Estado, o fim do Estado, com a retomada da autodeterminação dos povos a ele submetidos? Se todo documento de cultura, como dizia Walter Benjamin, é ao mesmo tempo um documento de barbárie, então isso se aplica igualmente aos grandes trabalhos, monumentos e conhecimentos das civilizações mesoamericanas e andinas.

pelo invasor.[173] O genocídio dos povos ameríndios — o fim do mundo para eles — foi o começo do mundo moderno na Europa: sem a espoliação da América, a Europa jamais teria deixado de ser um fundo de quintal da Eurásia, continente que abrigava, durante a "Idade Média", civilizações imensamente mais ricas que as europeias (Bizâncio, China, Índia, o mundo árabe). Sem o saque das Américas, não haveria capitalismo, nem, mais tarde, revolução industrial, talvez nem mesmo, portanto, o Antropoceno. Este fim do mundo que atingiu todos os povos ameríndios é ainda mais emblemático, no caso dos Maya, em vista do fato de que o libelo inaugural contra o genocídio americano é do punho do Bispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, campeão destemido dos direitos indígenas, opressor cedo arrependido do tratamento brutal que os mui católicos europeus infligiam aos índios de seu bispado.

Com tudo isso, apesar de terem passado por sucessivos fins-do-mundo, de serem reduzidos a um campesinato pobre e oprimido, de terem seu território retalhado e administrado por diversos estados nacionais (México, Guatemala, Belize, Honduras, El Salvador), os Maya continuam a existir, sua população aumenta, sua língua floresce, seu mundo resiste, diminuído mas irredento.

Pois são justamente os Maya que nos oferecem, hoje, talvez o melhor exemplo de uma insurreição popular bem sucedida (no sentido de não se ter transformado em outra coisa) contra o monstro bicéfalo Estado-Mercado que oprime as minorias do planeta, a única revolta de um povo indígena da América Latina que conseguiu se manter sem degenerar em mais um projeto estatal-nacionalista, e, muito importante, que deixou rapidamente de se apoiar na velha escatologia revolucionária "marxista" (na verdade, cristã de fio a pavio), com que a Europa, por meio de seus insuportáveis intelectuais-clérigos, continua a querer controlar as lutas de libertação dos povos, para traçar um caminho cosmopolítico próprio. Estamos falando,

[173] Eis o que pensava o grande teórico do *nomos* da Terra sobre esse processo: "A superioridade espiritual se encontrava tão plenamente do lado europeu, e de um modo tão radical, que o Novo Mundo pôde simplesmente ser 'tomado'" (Schmitt 2005: 124). Seria um eco da perversa formulação hegeliana, segundo a qual a civilização americana "tinha que sucumbir tão logo se aproximasse dela o Espírito"?

é claro, do Movimento Zapatista, esta rara revolta que é um modelo de "sustentabilidade" — sustentabilidade política também e sobretudo. Os Maya, que viveram vários fins-de-mundo, nos mostram hoje como é possível viver depois do fim do mundo. Como, em suma, é possível desafiar o Estado e o Mercado, e fazer valer o direito à autodeterminação dos povos.

Verdadeiros especialistas em fins do mundo, os Maya, *como todos os demais povos indígenas das Américas*, têm muito que nos ensinar, agora que estamos no início de um processo de transformação do planeta em algo parecido com a América no séc. XVI: um mundo invadido, arrasado e dizimado por bárbaros estrangeiros. Imagine assim o leitor[174] que ele esteja então assistindo a (ou atuando em) um daqueles filmes B de ficção científica em que a Terra é invadida por uma raça de alienígenas, que se fazem passar por humanos para dominar o planeta e utilizar seus recursos, porque seu mundo de origem já se esgotou. Em geral, nesses filmes os alienígenas se alimentam dos próprios humanos: de seu sangue, ou sua energia mental, algo desse gênero. Agora, imagine que essa história *já aconteceu*. Imagine que a raça alienígena seja, na verdade, nós mesmos. Fomos invadidos por uma raça disfarçada de humanos, e descobrimos que eles ganharam: nós somos eles. Ou haveria talvez duas espécies de humanos, como sugere Latour? Uma alienígena e outra indígena? Ou talvez sejam *todos e cada* um dos humanos que estariam divididos ao meio, uma metade alienígena coabitando com uma metade indígena dentro do mesmo corpo; um ligeiro desajuste de sensibilidade nos teria feito perceber essa auto-colonização. Seríamos, assim, nós todos, *indígenas*, isto é, todos Terranos, índios invadidos pelos europeus, os "Humanos"; todos nós, inclusive, é claro, os europeus (que foram um dos primeiros povos terranos a serem invadidos). Uma perfeita duplicação em intensão (*plus intra!*), fim das partições em extensão: os invasores são os invadidos, os colonizados são os colonizadores. Acordamos para um pesadelo incompreensível. E como dizia Oswald de Andrade, só o homem nu compreenderá.

[174] Boa parte das linhas a seguir, até o final do parágrafo, foram transcritas de Viveiros de Castro 2011b.

O mundo em suspenso

> *Querer a guerra contra as guerras por vir e passadas, a agonia contra todas as mortes, e a ferida contra todas as cicatrizes, em nome do devir e não do eterno.*
>
> (Deleuze & Guattari)

Falamos em três nomes que nos guiaram em boa parte de nosso percurso até aqui, mas faltou chamar a atenção para um último e não menos essencial, o de Isabelle Stengers. Há alguns anos, desde pelo menos *Au temps des catastrophes: resister à la barbarie qui vient* (Stengers 2009), esta pensadora vem, como Latour,[175] trazendo à cena a figura ambígua e complexa de Gaia, posta como o personagem-chave para a compreensão do significado do "tempo das catástrofes" que é o nosso. A Gaia de Stengers, entretanto, não é a mesma entidade que a Gaia de Latour. Em primeiro lugar, ela é o nome de um *evento*, a face da "intrusão" em nossas histórias de um tipo de "transcendência" que nunca mais poderemos deixar de levar em conta em nossas vidas: o horizonte cataclísmico definido pelo aquecimento global antropogênico. Gaia é o evento que põe nosso mundo em perigo, o único mundo que *nós* temos, *portanto*... (Stengers 2013b: 135). Justamente, como veremos, é aqui neste "portanto" que se trata de *parar para pensar*, pensar nas consequências que se podem pretender tirar deste "*portanto*", e que estão estreitamente ligadas à extensão política que devemos dar ao "nós".

Gaia é a transcendência que *responde*, de modo brutalmente implacável, à transcendência igualmente indiferente, porque brutalmente *irresponsável*, do Capitalismo. Se o Antropoceno, no sentido de Chakrabarty ou Latour, é o nome de um *efeito* que atinge a todos os habitantes do

[175] Este desde, salvo engano, "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'" (Latour 2010).

planeta, a Gaia de Stengers[176] é o nome de uma *operação*, isto é, do efeito que esse efeito deve suscitar naqueles que o causaram:

> A desordem climática, e o conjunto dos outros processos que envenenam a vida sobre a Terra e que têm como origem comum aquilo que se [*on*] chamou de desenvolvimento, concernem certamente a todos, dos peixes aos homens, que a habitam. Mas nomear Gaia é uma operação que se dirige a "nós" [os Modernos], que busca suscitar um "nós" em lugar do "se" [*on*] (op.cit.: 115).

Stengers está aqui chamando a atenção para o Grande Divisor que opôs durante os últimos séculos os "povos" que viveriam uma relação onírica, fantasmática com a Terra, e um "nós" que acreditava ser um "se" (fr. *on*) impessoal, uma Terceira Pessoa abstrata, o ponto de vista anônimo de onde *se*, ou melhor, de onde "*homem*" — o pronome indefinido do português arcaico cognato do *on* francês[177] — apreendia a essência real da natureza, e do qual os Modernos éramos os vigilantes guardiães. "Gaia" nos concerne, então, antes de mais nada, a "nós-homens", aqueles que se tomaram pelos luminares da humanidade e que se deram por missão civilizar, modernizar e, bem entendido, tornar lucrativos os outros povos do mundo. Stengers parece estar dizendo, em uma fórmula onde se cruzariam os termos de Latour e uma distinção crucial de Deleuze & Guattari: é tempo de fazer os Humanos reconhecerem que eles não são responsáveis *pelos* Terranos, mas responsáveis *diante* deles. Não há negociação possível sem essa admissão, não haverá a composição incontornável com Gaia se não nos convencermos primeiro de que não há composição possível com a lógica absolutamente *não civilizável* do capitalismo.

Talvez mais importante que essa primeira diferença de Stengers em relação à Gaia latouriana seja aquilo que é sugerido pelo subtítulo do livro de 2009: a lembrança de que deveremos para sempre prestar atenção a Gaia é ao mesmo tempo um chamado para que resistamos à barbárie *que vem*. Tanto o verbo "resistir" como o emprego no presente do complemento "*qui vient*" podem ser contrapostos à ideia latouriana de que estamos

[176] Mas também a Gaia latouriana, enquanto o *theos* do novo agenciamento cosmológico sob cuja bandeira o povo que falta deve se colocar em sua guerra contra os Humanos, pode ser considerada uma "operação".
[177] Ver Lopes 2003.

diante de uma guerra *que pode nos levar à paz*. Gaia, para Stengers, não é pensada como "o que deve unir todos os povos da Terra" (2013b: 117), não é um nome que cria pertencimento e união, mas intrusão e mal-estar. Gaia é o chamado a *resistir* ao Antropoceno, isto é, a aprender a viver com ele mas contra ele, isto é, *contra nós mesmos*. O inimigo, em suma, somos "nós" — nós os Humanos. Como Latour já tinha observado nas Gifford Lectures, o Antropoceno marca na verdade o fim do Humano, e o início da obrigação, e agora quem fala é Stengers, "de sonhar outros sonhos" (op. cit: 125):

> Enquanto estivermos obcecados, seja para promovê-lo ou para desconstruí-lo, pelo modelo ideal de um saber racional, objetivo, capaz de pôr de acordo todos os povos da Terra, permaneceremos incapazes de estabelecer com esses outros povos relações dignas desse nome (op.cit.: 124).

Observemos que, para Stengers, o uso "Gaia" tem se mostrado importante como *antídoto* ao conceito de Antropoceno, posição que a alia a autoras como Donna Haraway ou Elizabeth Povinelli, para quem o segundo conceito traz o perigo de fazer passar de contrabando, por baixo de seu significado meramente denotativo de uma época geológica — cuja realidade ameaçadora, note-se bem, nenhuma das autoras põe em questão —, uma metafísica antropocêntrica (Haraway) ou mesmo indevidamente biocêntrica (Povinelli), o que daria ao *Homo sapiens* um poder "destinal" sobre a história do planeta — pouco importa (ou tanto melhor?) que se trate de um poder destrutivo —, fazendo abstração das *participações* que envolvem nossa espécie em inumeráveis outras, mas que também se desenvolvem alhures, em redes, locais, escalas e dimensões muito distantes de nossa jurisdição epistemológica e de nossa imaginação tecnológica. Neste sentido, a Gaia de Stengers e os conceitos de "*staying with the trouble*" ou "*becoming with*" de Haraway (2013), assim como as "geontologias" de Povinelli (2013) inspiradas nos mundos aborígenes australianos, podem ser definidas como transformações inovadoras (duplas torções estruturais, diria Lévi-Strauss) do esquema mítico "mundo sem humanos": seja no sentido de que o mundo está ele próprio, enquanto multiverso atravessado por múltiplas ontologias não-humanas, implicado em um devir que exige de nós

que aprendamos a segui-lo; seja no sentido de que os Humanos devem dar lugar a esses que Latour chamou Terranos, isto é, a todos os existentes enquanto partes do mundo, àqueles inumeráveis pontos de vista cujo entrecruzamento *constitui* o mundo, e que são, enquanto tais (se é que é possível pensá-los "enquanto tais"), expressões monadológicas discordantes de um Mundo que não tem antônimo ou antagonista, porque não é um Objeto à espera de um Sujeito, de um ponto de vista transcendente. O mundo "sem o Homem" desse Antropoceno vivido sob o modo da resistência se encontraria assim com o mundo "feito de gente" das cosmogonias ameríndias: a transcendência definitiva de Gaia se torna indistinguível da imanência antropogeomórfica originária postulada pelo "povos de Pachamama".

§ *Pachamama*, a "Mãe do Mundo-Tempo", é uma divindade que não possuía, ao menos originalmente, atributos que nós consideraríamos tipicamente "maternais", como aliás virtualmente nenhuma das divindades terrestres das culturas andinas e mesoamericanas. Após a Conquista, ela foi sendo domesticada por meio de uma assimilação à Virgem Maria; com a Nova Era, sua imagem de "Boa Mãe Terra" se consolidou, não sem alguma perplexidade e/ou adesão metacultural (um "pachamamismo estratégico"?) por parte dos indígenas das terras altas do continente. O destino da noção no imaginário político oficial dos países andinos atuais tem sido sobejamente comentado. (Para tudo isso, ver o livro, riquíssimo etnograficamente mas com uma intenção "desmistificadora" um pouco incômoda, de Galinier & Molinié 2006.) Apesar de todos os equívocos, porém, uma das virtudes — admitimos que ela é insuficiente para quebrarmos lanças por isso — da Pachamama sobre Gaia é que ela, pelo menos, não fala grego. Mais um pouquinho de esforço para abrir espaço para os outros, afinal... Não é decerto um mero acaso que todo o vocabulário mobilizado pela presente crise do planeta seja, como aliás esses dois últimos substantivos (crise, planeta), proveniente de nossa antiga língua mítica: Antropoceno, Gaia, catástrofe, cataclismo, apocalipse... (Bruno Latour aqui vai fundo, com sua trindade *demos*, *nomos*, *theos*.) Aguarda-se o dia em que o aquecimento global, tendo atingido os incendiários +8°C, será chamado de *ekpyrosis* de preferência ao bom velho termo latino "conflagração"...

Em total alheamento aos "eliminativismos" fisicalistas ou aos dualismos "espiritualistas", mas também, porque não?, à dialética dita "correlacionista",

a relação entre humanidade e mundo começa a poder ser pensada aqui como a relação que liga o lado único da banda de Möbius a si mesmo, a saber, como figura não-orientável onde a inseparabilidade do pensamento e do ser, do animado e do inanimado, da cultura e da natureza não é semelhante à inseparabilidade lógica ou formal do verso e reverso de uma mesma moeda (de que seria feita tal moeda, aliás?), mas é, ao contrário, consubstancialidade ou unicidade completa e real, como a da superfície de uma banda de Möbius.[178] Humanidade e mundo estão, literalmente, do mesmo lado; a distinção entre os dois "termos" é arbitrária e impalpável: se se começa o percurso a partir da humanidade (do pensamento, da cultura, da linguagem, do "dentro") chega-se necessariamente ao mundo (ao ser, à matéria, à natureza, ao "grande fora") *sem cruzar nenhuma fronteira*, e reciprocamente. "Pluralismo = Monismo", a fórmula mágica buscada por Deleuze & Guattari (1980: 31), escreve-se também, quando relida por um feiticeiro tardeano ou um xamã ameríndio, como "Panpsiquismo = Materialismo".[179]

Quem está do "outro lado", isto é, quem se pretende *fora* da superfície única humanidade-mundo, é quem se vê imbuído da missão de cortar essa banda de Möbius com a tesoura modernista da "vocação des-naturalizante da humanidade" — são estes os inimigos. O problema, já o vimos, é que tais inimigos se acham, pelos menos no que concerne aos bons velhos modos de ordenar o espectro político, tanto à esquerda como à direita. Proliferam hoje — mas, novamente, isso afinal sempre foi o caso — as acusações recíprocas entre aqueles que se pretendem herdeiros do clássico sonho político definidor da esquerda, a saber, o de que "um outro mundo é possível". Não vamos nos privar do prazer de jogar este jogo acusatório aqui também. Se o presente ensaio pretende ser, antes de mais nada, uma

[178] Extrapolamos aqui a partir de uma breve alusão de Latour 2012: 131.

[179] E também quando relida por algum filósofo analítico excentricamente inovador, como Galen Strawson (p.ex. Strawson *et al.* 2006), cuja defesa consistente da tese panpsiquista como corolário necessário do "realismo fisicalista" está dando o que fazer a diversos campeões do materialismo, para divertimento daqueles antropólogos que tentam, há anos, fazer a filosofia acadêmica levar a sério — a retirar da lata de lixo da história da filosofia — o animismo e o panpsiquismo, aceitando-os como posições metafísicas cada vez mais prenhes de futuro.

descrição inicial do que vemos como o gigantesco trabalho da imaginação contemporânea para produzir um pensamento e uma mitologia adequados ao nosso tempo, isso não nos impede — não impediu, como deve estar abundantemente claro — de tomar partido por algumas versões destes últimos.

Um dos debates mais apaixonantes atualmente em curso gira em torno da velocidade da história e de sua variação. Trata-se da divergência entre aquela corrente filosófica (metafísica, política, estética) que propõe uma *economia política da aceleração*, e os partidários de uma *ecologia política do ralentamento* (*ralentissement*), sobre o qual tem insistido crescentemente Isabelle Stengers (2009, 2013b), e que se desdobra nos temas, comuns a ela e a Latour, da "hesitação", da "atenção", da "diplomacia" e da necessidade de "abrir espaço para os outros" [*faire la place aux autres*].[180]

No primeiro *Manifesto Aceleracionista* citado mais atrás,[181] os autores fazem uma observação que nos parece de grande importância:

> Nós acreditamos que a fratura mais importante da esquerda contemporânea é a que se produziu entre os que se apegam a uma política *folk* do localismo, da ação direta e de um horizontalismo intransigente, de um lado, e os que, ao contrário, articulam aquilo que poderíamos chamar de uma política aceleracionista, que se sente à vontade [*at ease with*] na ambiência de uma Modernidade definida pela abstração, complexidade, globalidade e tecnologia (Williams & Srnicek 2013: 3.1).

Quanto a nós outros, também acreditamos que o diagnóstico esteja, *grosso modo*, correto: esta é de fato a fratura mais importante da "esquerda". O que não consideramos *nada* correto, bem entendido, é o óbvio juízo de valor contido no parágrafo, e desenvolvido no *Manifesto*, segundo o qual a primeira opção, caracterizada pejorativamente como "política *folk* do localismo etc.", é retrógrada e preservacionista, ao passo que a segunda seria a única capaz de nos levar ao Paraíso pós-industrial, onde os fusos não só

[180] Estes temas, em particular aquele da hesitação, aproximam os dois autores de uma antropóloga como Marilyn Strathern. Eles configuram o que poderíamos chamar de correlato ético-afectual da operação de "delegação ontológica", no sentido que lhe empresta Gildas Salmon (2013) em uma brilhante intervenção no colóquio de Cérisy "Métaphysiques comparées".

[181] Dizemos "primeiro" porque já existe uma nova versão, que repete os mesmos pontos: Srnicek, Williams & Avanessian 2014.

trabalharão sozinhos como, aparentemente, sem quaisquer externalidades concretas; afinal, a época se define pela abstração. A Tecnologia proverá.

Como já dissemos, parece-nos que é precisamente essa "política aceleracionista", explicitamente inspirada pela escatologia eurocêntrica do Progresso, que se mostra nostálgica de um passado racionalista, imperialista e triunfalista — "a esquerda deve se reconectar com suas raízes nas Luzes" (Srnicek, Williams & Avanessian 2014) —, e que a persistência de sua fé nas virtudes liberadoras da "automação" e do progresso técnico em geral requer um gigantesco "ponto" cego situado bem no centro de sua visão futurológica: a intrusão de Gaia, precisamente.

Os manifestos insistem sobre as virtudes da aceleração tecnológica sem dizer palavra sobre as condições materiais — energéticas, ambientais, *geo*políticas etc. — de tal processo, que conduziria "automaticamente", pensam os autores, à redução da jornada de trabalho (também em Bangladesh? quando?), ao aumento das horas de lazer (a sociedade do espetáculo sai do armário!),[182] à renda universal etc.:

> Contra aqueles que, ao longo de todo o espectro político, se deleitam com a fantasia de soluções locais, de pequena escala, para nossas muitas crises, [entendemos que a situação] requer que submetamos nosso mundo complexo, abstrato e multiescalar a uma re-engenharia, sem procurar simplificá-lo mediante algum esquema pré-concebido. Ao invés de soluções políticas *folk*, deveríamos estar lutando pela automação integral do trabalho, redução do número de dias úteis, e pela renda básica universal (Srnicek, Williams & Avanessian loc. cit.).[183]

A *outra* aceleração, a saber, aquela que diz respeito aos processos de ultrapassagem dos valores críticos dos parâmetros ambientais — *quando* chegaremos a +4°C, que *talvez* sejam +6°C ou +8°C? *quando* se dará o fim dos estoques de pesca? *quando* a floresta amazônica vai se transformar em uma savana seca facilmente combustível? *quantos* milhões de refugiados

[182] Ver Beller 2006 sobre o "modo de produção cinemático".

[183] Contra as gambiarras do pensador selvagem, que opera com o que tem à mão, ressignificando incansavelmente o mundo dentro dos limites — a partir dos limites — do mundo realmente existente, o engenheiro político aceleracionista (que dificilmente hesitará diante das promessas mirabolantes da geoengenharia propriamente dita) pretende assim criar o mundo ideal por via do poder racional do conceito. Vê-se claramente, portanto, o que está em jogo no confronto (Lévi-Strauss 1962).

do clima precisarão invadir a Fortaleza Europa?[184] —, esta outra recebe no máximo uma menção que beira a frivolidade, para não dizermos um puro e simples negacionismo: "Hoje em dia, é *senso comum presumir* que a mudança climática e seus efeitos irão devastar o ambiente..." (Srnicek, Williams & Avanessian 2014; nós sublinhamos).

Como diria Stengers, "nossos sonhos de libertação nos opõem uns aos outros" (2013b: 124). Com efeito... Não deixa de ser curioso observar que os aceleracionistas, que pretendem ter tomado sua inspiração principal de uma passagem d'*O Anti-Édipo* sobre a necessidade de um tensionamento explosivo do capitalismo na direção de uma ainda maior desterritorialização e uma absoluta decodificação dos fluxos, tenham ao mesmo tempo optado por uma concepção inequivocamente maior, majoritária, da política, da economia e, sobretudo, dos destinatários virtuais de sua mensagem. Seus discursos, em geral, não mobilizam nenhuma categoria sociopolítica que não seja "o capitalismo", "o trabalhador", "a civilização global", "a humanidade", "as massas". A existência e a resistência de outros coletivos fora do circuito narcísico do "Nós" é ignorada (ou talvez classificada sob a categoria do "folk"); talvez porque, no entender dos aceleracionistas, a alteridade terá desaparecido da face da terra, e tais povos não existam mais como pólos de articulação de *outros "Nós"*; ou talvez porque, de qualquer forma, o que deles resta perecerá nas chamas da conflagração redentora que "nos" precipitará em direção ao milênio pós-capitalista. Com sua política vanguardista meio *illuminati* de "exclusão não-exclusiva" —

> [p]recisamos deixar para trás a valorização exagerada da democracia-enquanto-processo. A fetichização da abertura, da horizontalidade e da inclusão por boa parte da esquerda 'radical' de hoje prepara o terreno para a ineficácia política. O segredo, a verticalidade e a exclusão, todos eles têm seu lugar também na ação política efetiva (embora não, é claro, um lugar exclusivo). (Williams & Srnicek 2013: 3.13)[185]

[184] Notem que não estamos perguntando se essas coisas vão acontecer, porque elas já estão acontecendo. Perguntamos apenas quando elas se tornarão tão evidentes que os manifestos futurológicos do futuro terão de se tornar um pouco mais, como dizer, atentos ao seu presente.

[185] A admissão desabusada do caráter "fetichista" das liberdades democráticas sugere que sua suspensão é vista como condição para uma "ação política" que permitirá ao *Homo sapiens* expandir-se "para além das limitações da terra e de nossas formas corpóreas ime-

— os autores dos Manifestos aceleracionistas não apenas silenciam acerca de todos aqueles numerosos coletivos-sujeito que permanecem *outros*, aqueles povos para os quais a subsunção real universal ainda não se transformou em submissão moral incondicional, mas demonstram também um esquecimento, no fim das contas completamente *humanista*, das inumeráveis entidades, linhagens e sociedades não-humanas que constituem o planeta. Acaso haveria animais aceleracionistas, afora aqueles que esperam sua hora nos abatedouros e nas fábricas de extração de leite ou ovos? Não o cremos. Inversamente, constatamos a existência abundante, neste vasto mundo, de máquinas *folk* lentas mas muito eficazes, que funcionam de maneira inteiramente "local" (mesmo a famosa máquina universal de Turing-Von Neumann precisa se "realizar" materialmente, portanto localmente, para funcionar). Que elas não sejam nem de longe suficientes para sustentar os processos sociotécnicos correntes, não temos a menor dúvida disso. A questão é saber se elas não são, por imperativos de outra ordem — aqueles, precisamente, que se acham reunidos sob o nome de Gaia —, cada vez mais viáveis, cada vez mais indispensáveis, cada vez mais à nossa frente, antes que atrás de nós.

Os aceleracionistas, enfim, pretendem compor com o capitalismo esperando com isso transcendê-lo, ser, por assim dizer, mais espertos do que ele, de forma a escapar de seu poder propriamente espiritual de captura (enfeitiçamento, vampirismo, zumbificação).[186] O problema, se seguirmos a argumentação de Stengers, é que não tem sentido compor com o capitalismo, apenas lutar contra ele. Contra Gaia, ao contrário — Gaia que é um agenciamento material indiferente antes que um poder espiritual maligno —, não há sentido algum em lutar, mas apenas, aqui sim, *compor*, porque sua transcendência intrusiva tornou, de agora em diante, ridículas as versões épicas ou heróicas da história humana, obrigando-nos a *pensar* esta situação inédita na modernidade que é *a ausência de escolha*:

diatas" (*sic!* — loc.cit.). A impressão que se tem é que os autores escondem mal seu terror metafísico diante da situação terrestre e mortal da espécie sob a capa de um otimismo autoritário, quase histérico.

[186] Ver Pignarre & Stengers 2007 sobre a "feitiçaria capitalista".

E talvez a primeira prova de fogo seja o abandono sem nostalgia da herança de um séc. XIX fascinado pelo progresso das ciências e das técnicas, com a ruptura do laço estabelecido naquela época entre emancipação e aquilo que chamarei de versão "épica" do materialismo, uma versão que tende a substituir a fábula do Homem "criado para dominar a natureza" pela epopeia de uma conquista dessa mesma natureza pelo trabalho humano. Definição conceitual sedutora, mas que implica uma aposta em uma natureza "estável", disponível para essa conquista (Stengers 2009: 72).

O desiderato sempre legítimo (como não?) da "emancipação" deve ser assim radicalmente desvinculado do machismo antropológico implicado na ideia de uma conquista épica da natureza, e das significações que o século XIX atribuiu à noção de "progresso", significações que os aceleracionistas, esses passadistas incorrigíveis, querem preservar. Pensando o mundo como transcendentalmente heterogêneo ao Homem, os Modernos o pensaram empiricamente como "grátis", como coisa infinitamente apropriável e inesgotável. O custo material da liberdade não lhes passou pela cabeça — talvez pensassem que bastava apenas cortar as de alguns capitalistas... Como observou, entretanto, Chakrabarty (2009: 218),

Nenhuma discussão sobre a liberdade, desde o período das Luzes até o presente, levou em conta a capacidade de agência geológica que os seres humanos estavam adquirindo ao mesmo tempo que iam conquistando sua liberdade — e que os dois processos estavam intimamente ligados. Os filósofos da liberdade estavam principalmente, e muito compreensivelmente, preocupados com a questão de como os humanos poderiam escapar da injustiça, da opressão, da desigualdade ou mesmo da uniformidade imposta a eles por outros humanos ou por sistemas de fatura humana. O período que tenho em mente, de 1750 ao presente, foi também o período em que os seres humanos passaram do uso de lenha e de outros combustíveis renováveis para o uso em larga escala de combustíveis fósseis — primeiro o carvão, depois o petróleo e o gás. A mansão das liberdades modernas assenta sobre um consumo permanentemente crescente de combustíveis fósseis. A maioria de nossas liberdades, até agora, dependeu do uso intensivo de energia.

Eis por que o nome de Gaia é uma *provocação anti-modernista*, uma forma de pôr a nu a posição "quase negacionista" (Stengers 2013a: 177) dos arautos da "aceleração pela esquerda" — isto é, dessa posição que Badiou chamava curiosamente de "afirmacionista", que teme que a intrusão de Gaia perturbe o sonho da perfeita liberdade, a liberdade resultante da mestria prometeica capaz de nos levar a um estado ontologicamente desencarnado,

a uma transfiguração tecno-angélica. É o caso de perguntarmos quem é que anda fumando ópio nestes últimos tempos.

Por fim, passemos rapidamente sobre a questão da urgência, ou por outra, da rapidez que se impõe à ação no presente, em vista do já acontecido no passado. Vimos que Stengers hesitava justamente diante das consequências (o *portanto*...) que se devem tirar do fato de que Gaia é uma ameaça urgente e global. O sentido de urgência se deixa facilmente converter, pensa ela, em uma macropolítica de unificação prematura e autoritária do mundo e do *anthropos*. A possibilidade que a autora teme é que as ciências, em particular, sejam remobilizadas para legitimar uma espécie de "ecologia de guerra", um estado de exceção decretado por alguma instância supranacional, naturalmente sob o controle do *establishment* geopolítico, que venha atrelar ainda mais firmemente a pesquisa científica contemporânea à máquina devoradora de energia que move a economia planetária — para além ou por detrás, diga-se de passagem, dos sonhos da universalização liberadora que seria promovida pelo advento de uma "economia imaterial". O apelo da urgência poderá simplesmente vir mascarar um prodigioso florescimento do evangelho satânico do "desenvolvimento" (agora verde, sustentável, de alto investimento de capital cognitivo — e material, é claro),[187] com o Mercado apoiado pelos decretos e os exércitos de um Estado mundial, impondo um silenciamento político ainda mais absoluto de todos aqueles — povos, pessoas, países — que sofrerão as "consequên-

[187] A utilização crescente das "energias renováveis" ou não-poluentes — eólica, solar, marés, e aquelas fontes bem mais controversas que são a hidroeletricidade obtida pelo barramento de bacias fluviais inteiras, com desmatamento em larga escala e deslocamento de populações, a conversão das terras agricultáveis para a produção de biocombustíveis e, naturalmente a energia nuclear — tem se mostrado, infeliz mas previsivelmente, antes um suplemento que um substituto para o uso de combustíveis fósseis de efeito estufa. O fracionamento hidráulico e a perfuração em águas profundas (em breve no Ártico) marcham a toda velocidade e se expandem por toda parte, ao mesmo tempo em que se constroem ambiciosos dispositivos de captação da energia solar ou eólica. E, embora seja muito improvável que os projetos de geoengenharia hoje concebíveis venham a funcionar — no sentido de estabilizar o sistema climático —, e sobretudo funcionar sem causar enormes danos colaterais, a sua mera ideia (pois eles ainda estão no estágio de "plano B", pelo menos no nível dos acordos internacionais) pode estar contribuindo para fornecer argumentos em favor da manutenção do presente padrão de emissões de CO_2.

cias infelizes mas necessárias" das decisões tomadas em nome da urgência. Stengers adverte: "É evidentemente legítimo experimentar o sentimento de urgência, mas o perigo é deixar de lado, em nome da urgência, a questão do que acontecerá quando essa urgência for finalmente reconhecida" (2013b: 139). Por isso ela insiste tanto, com justa razão, sobre o "ralentamento cosmopolítico" do processo político, que nos parece o correlato ou mesmo a condição de uma não menos obrigatória (e urgente!) frenagem da economia mundial — ou melhor dizendo, de uma redistribuição radical das taxas de "crescimento" legitimamente visadas (ou não) pelas diferentes economias nacionais —, de uma reorientação profunda do modelo de evolução tecnológica das "forças produtivas", e de uma abertura dialógica ampla, uma conversação *literalmente* diplomática com os povos humanos e não-humanos que observam ansiosos a chegada das consequências implacáveis da irresponsabilidade dos Modernos. Esse *ralentissement*, esse ralentamento cosmopolítico, diz Stengers, "pertence ao mesmo mundo que inventou a política como uma questão exclusivamente humana" — já vimos que este não é o caso de muitos outros mundos "humanos" que a antropologia revelou —, e que portanto ele "responde a um problema que é *nosso*, às consequências atrozes que a realização de Gaia poderia suscitar, caso tal resposta se produza sob o modo da urgência" (2013b: 139; nós sublinhamos).

Reconheçamos que, de qualquer forma, os Humanos (no sentido de Latour) já perderam a guerra; *seu mundo já acabou*. Os Terranos, ao contrário, não podem perder a guerra, nos dois sentidos, imperativo e constativo, deste "não poder". Resta ver quantos humanos (no sentido de Lineu) restarão no campo terrano, nas décadas por vir.

Acreditar no mundo

Um *topos* que se repete com curiosa frequência nos discursos sobre a crise ambiental, tanto entre aqueles que ponderam os caminhos para enfrentar-

mos a catástrofe que já está entre nós, como entre os crentes (os aceleracionistas à esquerda e à direita) no arrebatamento iminente para um novo estágio ontológico, como, por fim, entre os adeptos do *business as usual* e do "*drill, baby, drill*", é que "a história não anda para trás", que "não podemos voltar à Idade da Pedra" (ou à Idade Média, ao momento adâmico etc.). Por que tantos, de um lado e do outro (e do outro...) parecem estar de acordo ao menos sobre este ponto: que "não se pode andar para trás"? Visto que não se está aqui discutindo a questão física palpitante do sentido da "flecha do tempo", e que é mais do que óbvio que não se pode andar *cronologicamente* para trás — pelo menos segundo a vulgata ontológica em vigor, que não vemos motivo para contestar neste contexto —, cabe perguntar o que há de não óbvio nessa frase tão repetida; o que a torna tão atraente, ou antes, o que torna tão chocante contestar sua pertinência?

Temos duas coisas a dizer sobre isso, para finalizar essa nossa incursão pelas mitologias atuais dos fins do mundo e da humanidade. Em primeiro lugar, que a incapacidade de cumprir o luto do que já está morto é terrível; mais precisamente, é mortal. A cada dia que passa vemos confirmada a impressão de que já estamos vivendo, e que viveremos cada vez mais, em um mundo radicalmente diminuído. Como dissemos antes, reduzir a escala de nossas proezas e ambições muito provavelmente, em breve, não será apenas uma opção.

Em segundo lugar, entretanto, isso não significa que estejamos aqui simplesmente para constatar que *o mundo* já acabou, está acabando ou vai acabar. Há muitos mundos no Mundo.[188] Dizíamos há pouco que temos muito que aprender com esses povos menores, que resistem em um mundo empobrecido, que nem sequer é mais o seu. Lembremos mais uma vez da fragilidade e transparência da cabaninha da "*aunt steel-breaker*" no *Melancholia* de Lars von Trier. Talvez nada pareça mais inútil e patético do que

[188] Cf. Gaston, op.cit.: 132: "Advertindo contra a tentação de tratar este mundo de coabitação como uma unidade simples ou uma perda de diferença, Derrida insiste que não se pode realmente afirmar 'que o mundo é uma só e mesma coisa' para dois seres humanos, quanto mais para animais e humanos. [...] Dentro do mundo de coabitação, dirá Derrida, *há sempre mais de um mundo*." (A frase de Derrida citada por Gaston se encontra, segundo ele, na p. 265 da tradução em inglês de *La bête et le souverain*, vol. 2).

esse abrigo puramente formal, esse esboço mal-traçado de tipi indígena, e o pequeno ritual que ali se passa durante alguns segundos. Entretanto, isso que se passa ali, muito mais que um "mero" ritual inútil e desesperado, é uma bricolagem magistral, uma *solução de emergência*, um conceito-objeto selvagem que exprime uma percepção aguda da natureza essencialmente técnica, tecnológica, do gesto ritual eficaz — a cabana é a única coisa, naquele momento, capaz de transformar o efeito inescapável do choque (o *portanto*... de Stengers) em um *acontecimento*, no sentido que Deleuze e Guattari (1991: 146-47) emprestam a esse conceito: "a parte, em tudo que acontece, do que escapa à sua própria atualização." Ali, naquela cabana quase puramente virtual, tornam-se indistinguíveis o interior e o exterior, e confluem, como na máquina do tempo do livro homônimo de H.G. Wells (mais outro grande mito sobre os homens sem mundo do futuro), o passado, o presente e o futuro. Melhor ainda, na cabana, o que se passa, *o passe*, é uma operação de desaceleração, de ralentamento, que permite extrair a dimensão paradoxal do tempo, suscitar uma mudança na ordem do sentido, "tal que o tempo se interrompe para continuar em outro plano" (Zourabichvili 2003: 11). Tempo morto (D&G 1991: 149), como o de *O cavalo de Turim*, onde nada se passa, mas por onde passa a carroça dos ciganos, em um plano completamente outro (Crisipo: "ora, você diz *carroça*, então uma carroça passa pela sua boca" — Deleuze 1969: 18), o plano do acontecimento e do devir.

Assim como um dia já tivemos horror ao vácuo, hoje sentimos repugnância ao pensar na desaceleração, no regresso, no recuo,[189] na limitação, na frenagem, no decrescimento, na descida — na *suficiência*. Qualquer coisa que lembre algum desses movimentos em busca de uma suficiência intensiva de mundo (antes que uma ultrapassagem épica de "limites" em busca de um hiper-mundo) é prontamente acusada de localismo ingênuo, primitivismo, irracionalismo, má consciência, sentimento de culpa, ou mesmo, sem rebuços, de pendores fascizantes.[190] Para quase todas as for-

[189] Ver, sobre um recuo bem real, Plumer 2014.

[190] A genial lição de Winnicott sobre a "*good enough mother*", a mãe boa o bastante para criar um filho normal (se ela for "boa demais" o filho não será suficientemente normal), parece não ter alcançado os ouvidos dos que se inquietam sobre em que tipo de mundo

mas assumidas pelo pensamento hoje dominante entre "nós", apenas uma direção é pensável e desejável, a que leva do "negativo" ao "positivo": do menos ao mais, da posse de pouco à propriedade de muito, da "técnica de subsistência" à "tecnologia de ponta", do nômade paleolítico ao cidadão cosmopolita moderno, do índio selvagem ao trabalhador civilizado (Danowski 2012b). Assim, quando comunidades camponesas "em vias de modernização" decidem *voltar a ser indígenas*, demonstrando em juízo sua continuidade histórica com povos nativos oficialmente extintos, como tantas povoações rurais vêm fazendo no Brasil desde a promulgação da Constituição de 1988 — a qual deu direitos coletivos de posse da terra aos índios e descendentes de escravos implantados no campo —, a reação escandalizada e furibunda das classes dominantes tem sido um espetáculo imperdível. Infelizmente, não dá para achar graça muito tempo de quem continua com o chicote na mão; a fúria, somada à cobiça, dos que necessitam da inexistência da alteridade, vem-se traduzindo em uma concertada ofensiva, por vias legais e ilegais, legislativas como criminosas, dos grandes proprietários rurais — e de seus sócios, e seus clientes, e seus patrões — contra os índios e demais povos tradicionais do país.

Assim é, pois, que só é possível (e desejável) a um indivíduo ou comunidade *deixar de ser índio*; é impossível (e repulsivo) *voltar a ser índio* (Viveiros de Castro 2006): como alguém pode *desejar o atraso* como *futuro*? Bem, talvez o escândalo tenha sua razão de ser: talvez seja impossível voltar historicamente a ser índio; mas é perfeitamente possível, mais que isso, está efetivamente se passando, um *devir*-índio, local como global, particular como geral, um *incessante redevir-índio* que vai tomando de assalto setores importantes da "população" brasileira de um modo completamente inesperado. Este é um dos *acontecimentos* políticos mais importantes que testemunhamos no Brasil de hoje, e que vai contaminando aos poucos muito outros povos brasileiros além dos povos indígenas. O Brasil é uma

nós queremos, e poderemos, viver. Para a ideia de uma "suficiência intensiva", ver o texto já citado de Viveiros de Castro 2011b, e também Anne Ryan 2009.

gigantesca Aldeia Maracanã; aqui todo mundo é índio, exceto quem não é. E todos sabemos bem quem são os que não são, e onde eles estão.[191]

É neste sentido, enfim, que os índios, o "povo de Pachamama" para falarmos no modo gentilmente irônico de Latour, não são os únicos Terranos, mas sem dúvida têm pleno direito a compartilhar tal título. Os povos autóctones do continente americano — os coletivos de humanos e não-humanos cuja história remonta a milênios antes do choque com o planeta Mercadoria — são somente uma pequena parte da Resistência Terrana contemporânea, esse amplo movimento clandestino que apenas começa a se tornar visível no planeta invadido pelos Modernos: na África, na Oceania, na Mongólia, nos becos e porões da Fortaleza Europa. Eles não estão realmente em posição de liderar nenhum combate final, nenhuma Armagedon cosmopolítica; e seria ridículo imaginá-los como a semente de uma nova Maioria. Não esperemos, sobretudo, que eles, se pudessem, correriam a nos salvar — a redimir ou justificar —, aos "Humanos" que os perseguem implacavelmente há cinco séculos. Cansados de uma longa história de pérfidas e sucessivas traições, talvez não se disponham a "negociar" nenhuma paz cosmopolítica, e nos mandem merecidamente ao diabo. De qualquer modo, além do fato de que eles permanecem sendo um componente crucial da megacultura demótica das três Américas, e como tal capazes de originarem poderosas e inesperadas linhas de fuga de impacto mundial, uma coisa é certa: os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma "figuração do futuro" (Krøijer 2010), não uma *sobrevivência do passado*. Mestres

[191] A esquerda tradicional, hoje aliada das "elites" que nos governam, só consegue ver (sempre só conseguiu ver) no índio um tipo de "pobre", um futuro membro da classe trabalhadora destinado à emancipação. Está mais que na hora de figurar o "pobre" a partir da posição estrutural do índio — afinal, a matriz étnica e vastas porções do inconsciente cultural da população pobre do país são de origem dominantemente indígena e africana —, isto é, como alguém que *não* se trata de liberar, de melhorar, de transformar em uma versão "menos pobre" de nós mesmos, mas de assistir, na acepção bitransitiva do verbo, a/à/em sua transformação autodeterminada em outra coisa que nós mesmos, em outro povo; o povo, enfim, que Darcy Ribeiro tão belamente sonhou como "o povo brasileiro", *povo por vir* se jamais houve um que o fosse e adviesse.

da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da *subsistência do futuro*.[192]

Falar no *fim* do mundo é falar na necessidade de imaginar, antes que um *novo mundo* em lugar deste nosso mundo presente, um *novo povo*; o povo que falta. Um povo que creia no mundo que ele deverá criar com o que de mundo nós deixamos a ele. E concluamos com Gilles Deleuze, esse sobrinho uterino de Oswald de Andrade:

> Crer no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, fomos desapossados dele. Crer no mundo é também suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapam ao controle, ou fazer emergir novos espaços-tempos, mesmo se de superfície ou volume reduzidos. [...] É em cada tentativa que se julga a capacidade de resistência, ou, ao contrário, de submissão a um controle. É preciso criação e povo ao mesmo tempo.

Rio de Janeiro, julho de 2014

[192] "[N]ós devemos dar ao presente o poder de *resistir ao passado*. Isto significa também *revitalizar o passado*, dar-lhe o poder de escapar de sua classificação como parte da história progressiva que leva a 'nós'" (Stengers 2013b: 180, nós sublinhamos). Ver também Strathern (1999: 246): "Sob certos aspectos, as sociedades melanésias 'tradicionais' se situam muito mais confortavelmente em algumas das visões tornadas possíveis pelos desenvolvimentos socioeconômicos havidos na Europa desde os anos 1980, do que nos mundos do começo e meados do século XX." Mas ver, sobretudo, a poderosa reflexão que se vai construindo sobre o conceito político-metafísico de Antropofagia (inclusive sobre um de seus componentes, a antropologicamente subversiva ciência da "Errática") que devemos a Oswald de Andrade, o maior nome filosófico do modernismo brasileiro, por Alexandre Nodari e outros pensadores latino-americanos contemporâneos, reflexão sobre a qual, infelizmente, não podemos nos estender aqui, mas que nos parece indispensável para que o sentido do presente ensaio possa, literalmente, se estender.

Referências

AAP

(2013). "Climate change likened to heat of bomb blasts". *The Sydney Morning Herald*, 23 de junho de 2013.

Albert, Bruce

(1985). *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado, Université de Paris X (Nanterre).

(1988). "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, 106-107, XXVIII(2-3), 87-119.

(1993). "L'or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature". *L'Homme*, 126–128, XXXIII(2–4), 349-378.

Almeida, Mauro William Barbosa de

(2008). "A fórmula canônica do mito". *In* R.C. de Queiroz e R.F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 147-182.

Anders, Günther

(2007). *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne.

Anderson, Kevin & Alice Bows

(2011). "Beyond 'dangerous' climate change: emission scenarios for a new world". *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369: 20-44. (http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/20.full).

Andrade, Oswald de

(1990 [1950]). "A crise da filosofia messiânica". *In* O. de Andrade, *A Utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 101-159.

Avelar, Idelber

(2013). "Amerindian perspectivism and non-human rights". *Alter/nativas*, 1: 1-21 (http://alternativas.osu.edu)

Badiou, Alain

(2009). "'L'hypothèse comuniste', interview à Pierre Gaultier". *Le Grand Soir*, 6 de agosto de 2009 (http://www.legrandsoir.info/L-hypothese-communiste-interview-d-Alain-Badiou-par-Pierre.html)

Badiou, Alain; Thomas Bernatouil, Elie During, Patrice Maniglier, David Rabouin & Jean-Pierre Zarander

(2003). *Matrix: machine philosophique*. Paris: Ellipses.

BARNOSKY, ANTHONY *ET AL.*

(2012). "Approaching a state shift in Earth's biosphere". *Nature*, 486: 52–58.

BAUDRILLARD, JEAN

(1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.

BELLER, JONATHAN

(2006). *The cinematic mode of production: attention economy and the society of the spectacle*. Lebanon, NH: Dartmouth College Press / University Press of New England.

BERARDI, FRANDO

(2009). *Precarious rhapsody: semiocapitalism ans the pathologies of the post-alpha generation*. Londres: Minor Compositions.

BETTS, RICHARD A.; MATTHEW COLLINS, DEBORAH L. HEMMING, CHRIS D. JONES, JASON A. LOWE & MICHAEL G. SANDERSON

(2011). "When could global warming reach 4°C?". *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369: 67-84.

BONNEUIL, CHRISTOPHE & FRESSOZ, JEAN-BAPTISTE

(2013). *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil.

BORGES, JORGE LUIS

(1956). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.

BRASSIER, RAY

(2007). *Nihil unbound: enlightenment and extinction*. New York: Palgrave MacMillan.

BRIN, DAVID

(2012). *Existence*. Londres: Orbit.

BROOK, BARRY W. *ET AL.*

(2013). "Does the terrestrial biosphere have planetary tipping points?", *Trends in Ecology & Evolution*, 28 de fevereiro de 2013.

BROOKE, JOHN

(2014). *Climate change and the course of global history*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRYANT, LEVI; NICK SRNICEK & GRAHAM HARMAN (ORGS.)

(2011). *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne, Australia: Re.press.

BUTLER, OCTAVIA

(2005 [1983]). "Speech Sounds". *In* O. Butler, *Bloodchild and other stories*. New York: Seven Stories Press, 87-110.

CALAVIA, OSCAR

(2001). "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano". *Journal de la Société des Americanistes*, 87: 161-176.

CALHEIROS, ORLANDO

(2014). *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de doutorado, PPGAS / Museu Nacional do Rio de Janeiro.

CARID, MIGUEL

(1999). *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de mestrado, PPGAS-UFSC, Florianópolis.

CHAKRABARTY, DIPESH

(2009). "The climate of history: four theses". *Critical Inquiry*, 35: 97-222.

(2012). "Human agency in the anthropocene". *Perspectives on History* (https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/december-2012/the-future-of-the-discipline/human-agency-in-the-anthropocene)

(2013). Palestra no simpósio *History on an expanded canvas: the Anthropocene's invitation. Haus der Kulturen der Welt*, 13 de janeiro de 2013. (http://www.hkw.de/en/programm/projekte/2014/anthropozaen/multimedia_anthropozaen/video_anthropozaen/video_anthropozaen.php)

CLARK, DUNCAN

(2013). "Which fossil fuel companies are most responsible for climate change? – interactive". *The Guardian*, 20 de novembro de 2013. (http://www.theguardian.com/environment/interactive/2013/nov/20/which-fossil-fuel-companies-responsible-climate-change-interactive)

COCCIA, EMANUELE

(2013). "Mente e matéria ou a vida das plantas". *Landa*, 1(2): 197-220. (http://www.revistalanda.ufsc.br/Edicoes/v1ed2-2013.html)

COGHLAN, ANDY & DEBORA MACKENZIE

(2011). "Revealed: the capitalist network that runs the world". *New Scientist*, 24 de outubro de 2011. (http://www.newscientist.com/article/mg21228354.500-revealed--the-capitalist-network-that-runs-the-world.html#.UxodyeddUZF)

COSTA, ALYNE DE C.

(2014). *Guerra e Paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. Dissertação de mestrado, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro.

CRAIG, AMANDA

(2012). "The Hunger Games and the teenage craze for dystopian fiction", *The Telegraph*, 14 de março de 2012: http://infinitefutures.visibli.com/share/nYFjgD.

CRONON, WILLIAM

(1995). *Uncommon ground: rethinking the human place in nature*. New York: Norton.

CRUTZEN, PAUL.

(2002). "Geology of mankind". *Nature*, 415, 23.

CRUTZEN, PAUL J. & EUGENE F. STOERMER

(2000) "The Anthropocene". *IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter*, 41.

CURRY, PATRICK (2011).

Ecological ethics: an introduction (second edition, fully revised & expanded). Cambridge: Polity.

DANOWSKI, DÉBORAH

(2001). "Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz". *Kriterion*, XLII (104): 49-71.

(2011a). "David Hume, o começo e o fim". *Kriterion*, 124: 331-343.

(2011b). "Ordem e desordem na *Teodicéia* de Leibniz". *Revista Indice*, 3(1): 41-55.

(2012a). "O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo". *Sopro* (Panfleto Político-Cultural), 70: 2-11.

(2012b). "καταστροφή: o fim e o começo". Texto apresentado no colóquio *terraterra* (Cúpula dos Povos, Rio+20). Rio de Janeiro. (https://www.academia.edu/5071767/_o_fim_e_o_comeco)

DAVIS, MIKE

(2006). *Planet of slums*. London/New York: Verso.

DELEUZE, GILLES

(1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.

DELEUZE, GILLES & FÉLIX GUATTARI

(1980). *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit.

(1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

DERRIDA, JACQUES

(1984). "No apocalypse, not now". *Diacritics*, 14 (2), Nuclear Criticism: 20-31.

DESCOLA, PHILIPPE

(2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

DICK, PHILIP K.

(1983 [1969]). *Ubik*. New York: Daw Books.

ENNIS, PAUL

(2013). The claim that we are already dead (manuscrito inédito).

FARMAN, ABOU

(2012). "Re-enchantment cosmologies: mastery and obsolescence in an intelligent universe". *Anthropological Quarterly*, 85 (4): 1069-1088.

FAUSTO, JULIANA

(2013). "Terranos e poetas: o 'povo de Gaia' como 'povo que falta'". *Landa*, 2(1): 165-181.

FISHER, MARK

(blog). k-punk.abstractdynamics.org

FOER, JONATHAN SAFRAN

(2010). *Eating animals*. Londres: Penguin.

FOUCAULT, MICHEL

(1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

FREEDMAN, ANDREW

(2013). "Australia's flooding rains briefly slowed sea level rise". *Climate Central*, 21 de agosto de 2013. (http://www.climatecentral.org/news/floods-in-australia-briefly-slowed-sea-level-rise-study-finds-16373)

GALLOIS, DOMINIQUE T.

(1987). "O discurso waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno". *Revista de Antropologia*, 30/31/32: 457-467.

GABRIEL, MARKUS

(2009). "The mythological being of reflection". *In* M. Gabriel & S. Zizek, *Mythology, madness, and laughter: subjectivity in German Idealism*. London: Continuum, 81-88.

GALINIER, JACQUES & ANTOINETTE MOLINIÉ

(2006). *Les néo-Indiens, une religion du IIIème millénaire*. Paris: Odile Jacob.

GASTON, SEAN

(2013). *The concept of world from Kant to Derrida*. Londres: Rowman & Littlefield.

GERBI, ANTONELLO

(1982 [1955]). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

GIL, MARIE & PATRICE MANIGLIER

(2014). *La conversation des images*. Paris: Bayard (no prelo).

GOLDMAN, IRVING

(1975). *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought.* New York: Wiley-Interscience.

HACHE, ÉMILIE (ORG).

(2014). *De l'univers clos au monde infini.* Bellevaux: Éditions Dehors.

HACHE, ÉMILIE, & BRUNO LATOUR

(2009). "Morale ou moralisme? Un exercice de sensibilisation". *Raisons Politiques,* 2 (34): 143-165.

HAMILTON, CLIVE

(2010). *Requiem for a species: why we resist the truth about climate change.* Abington: Earthscan.

(2012). "Love your scapegoats". (http://thebreakthrough.org/index.php/journal/letters-to-the-editor/love-your-scapegoats/)

(2014) "The new environmentalism will lead us to disaster". (http://www.scientificamerican.com/article/the-new-environmentalism-will-lead-us-to-disaster/)

HAMMER, PATRICIA J.

(2014). Patsa Puqun: ritual and climate change in the Andes. *ReVista, Latin Review of Latin America.* (http://140.247.185.227/publications/revistaonline/spring-2014/patsa-puqun)

HANSEN, JAMES

(2012). "Why I must speak out about climate change". (http://www.ted.com/talks/james_hansen_why_i_must_speak_out_about_climate_change#t-453989)

HANSEN, JAMES, MAKIKO SATO & RETO RUEDY

(2012). "The new climate dice: public perception of climate change". In *Science Briefs, NASA/Goddard Institute for Space Studies* (http://www.giss.nasa.gov/research/briefs/hansen_17).

HARAWAY, DONNA

(2013). "Cosmopolitical critters, SF, and multispecies muddles". Comunicação ao Colóquio *Gestes spéculatifs* (org. Didier Debaise & Isabelle Stengers), Centre Culturel International de Cérisy. (http://www.ccic-cerisy.asso.fr/gestes13.html)

HASTRUP, KIRSTEN

(1990). "The ethnographic present: a reinvention". *Cultural Anthropology,* 5/1: 45–61.

HUNT, TERRY & CARL LIPO

(2011) *The statues that walked: unraveling the mystery of Easter Island.* New York: Free Press.

JENSEN, CASPER B.

(2013). "Two forms of the outside: Castañeda, Blanchot, ontology". *Hau – journal of ethnographic theory,* 3 (3): 309-335. (http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/122)

JONAS, HANS

(1985 [1979]). *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age.* Chicago et Londres: The University of Chicago Press.

KOLBERT, ELIZABETH

(2014). *The sixth extinction: an unnatural history.* New York: Henry Holt & Co.

KOPENAWA, DAVI, & BRUCE ALBERT

(2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami.* Paris: Plon.

KOYRÉ, ALEXANDRE

(2003 [1957]). *Du monde clos à l'univers infini.* Paris: Gallimard.

KRØIJER, STINE

(2010). "Figurations of the future: on the form and temporality of protests among left radical activists in northern Europe". *Social Analysis,* 54/3: 139-152

KRULWICH, ROBERT

(2013). "What happened on Easter Island: a new (even scarier) scenario". *Krulwich Wonders,* 10 de dezembro de 2013. (http://www.npr.org/blogs/krulwich/2013/12/09/249728994/what-happened-on-easter-island-a-new-even--scarier-scenario)

KURZWEIL, RAY

(2005). *The singularity is near: when humans transcend biology.* New York: Penguin.

(2009). "The coming singularity". *Video Bigthink.com.* http://www.youtube.com/watch?v=1uIzS1uCOcE

LAND, NICK

(2011). *Fanged noumena: collected writings 1987-2007.* Windsor Quarry/New York: Urbanomic/Sequence.

LATOUR, BRUNO

(1991). *Nous n'avons jamais été modernes.* Paris: Editions La Découverte.

(2002). *War of the worlds: what about peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press.

(2006). *Petite introduction au culte moderne des dieux faitiches.* Le Plessis-Robinson: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

(2007). "'It's development, stupid!' or: How to modernize modernization". *In* J. Proctor (org.), *Postenvironmentalism.* Massachussets: MIT Press .

(2008). "Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions", Introduction à *Le public fantôme*, trad. francesa de *The Phantom Public*, por Walter Lippmann. Paris: Editions Demopolis, pp. 3-49.

(2010). "An attempt at a 'compositionist manifesto'". *New Literary History*, 41: 471-490.

(2011a). "Love your monsters". *In* Ted Norhaus & Michael Shellenberger, *Love your monsters: postenvironmentalism and the anthropocene.* Oakland: Breakthrough Institute, pp. 17-25. (ebook)

(2011b). "Waiting for Gaia: composing the common world through arts and politics." Palestra no French Instiitute, Londres, para a inauguração do SPEAP (the Sciences Po program in arts & politics).

(2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes.* Paris: La Découverte.

(2013a). *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion.* Edinburgh 18–28 fev 2013. (http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf)

(2013b). "War and peace in an age of ecological conflicts." Palestra preparada para o Peter Wall Institute, Vancouver, 23 de setembro de 2013.

(2013c). "Antropólogo francês Bruno Latour fala sobre natureza e política". Entrevista a Fernando Eichenberg. *O Globo*, Caderno Prosa, 28 de dezembro de 2013. (http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/12/28/antropologo-frances-bruno-latour-fala-sobre-natureza-politica-519316.asp)

Le Guin, Ursula

(2010 [1976]). *The word for world is forest.* New York: Tor Books.

Leibniz, Gottfried W.

(1969 [1710]). *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Paris: Garnier/Flammarion.

Lévi-Strauss, Claude

(1955). *Tristes tropiques.* Paris: Plon.

(1961). *Race et histoire.* Paris: Gonthier/Unesco.

(1962). *La pensée sauvage.* Paris: Plon.

(1964). *Le cru et le cuit.* Paris: Plon.

(1985). *La potière jalouse.* Paris: Plon.

(1991). *Histoire de Lynx.* Paris: Plon.

(2001). "La leçon de sagesse des vaches folles". *Études rurales*, 157-158: 9-14.

Lima, Tania S.

(1996). "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

(2005). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva.* São Paulo: Edunesp/NuTI/ISA.

Lindblom, Jon

(2012). "Techno-cultural acceleration". (http://accelerationism.files.wordpress.com/2013/05/techno-cultural-acceleration.pdf)

Litaiff, Aldo

(1996). *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya.* Florianópolis: UFSC.

Lopes, Célia Regina dos Santos

(2003). "A indeterminação no português arcaico e a pronominalização de nominais: mudança encaixada?" *In* Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais. Salvador.

Lyman, John M. *et. al.*

(2010). "Robust warming of the global upper ocean". *Nature*, 465: 334–337 (20 de maio de 2010). (http://www.nature.com/nature/journal/v465/n7296/full/nature09043.html)

Mackay, Robin

(2012). "Nick Land – an experiment in inhumanism". *Umelec Magazine* 2012/1 (http://divus.cc/london/en/article/nick-land-ein-experiment-im-inhumanismus).

MacKinnon, James Bernard

(2013). *The once and future world: nature as it was, as it is, as it could be.* New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Mann, Charles C.

(2005). *1491: new revelations of the Americas before Columbus.* New York: Vintage.

Maranda, Pierre (org.)

(2001). *The double twist: from ethnography to morphodynamics.* Toronto: University of Toronto Press.

Masco, Joseph

(2010). "Bad weather: on planetary crisis". *Social Studies of Science*, 40 (1): 7-40.

(2012). "The end of ends". *Anthropological Quarterly*, 85 (4): 1107-1124.

McCarthy, Cormac

(2006). *The road.* Nova York: Vintage.

Meillassoux, Quentin

(2006). *Après la finitude: essai sur la nécéssité de la contingence.* Paris: Seuil.

(2012). "Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign." Conferência na Freie Universität, Berlin, 20 de abril de 2012. (http://www.spekulative-poetik.de/speculative-philosophy.html)

Mesquita, Erika
(2013). *"Ver de perto pra contar de certo". As mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta.* Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Unicamp.

Monbiot, Georges
(2014). "Destroyer of worlds".
http://www.monbiot.com/2014/03/24/destroyer-of-worlds/

Morton, Timothy
(2010). *The ecological thought.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
(2013). *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nimuendaju, Curt
(1987 [1914]). A*s lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP.

Nixon, Rob
(2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor.* Harvard: Harvard University Press.

Nodari, Alexandre, & Flavia Cera
(2013). "A horda zumbi". *Rastros*, 6: 1-4.

Nordhaus, Ted, & Michael Shellenberger
(2009 [2007]) *Break through: why we can't leave saving the planet to environmentalists.* New York: Mariner Books.
(2011). "The long death of environmentalism". Conferência na Yale School of Foresty and Environnemental Studies. (http://thebreakthrough.org/archive/the_long_death_of_environmenta)

Nordhaus, Ted, Michael Shellenberger & Linus Blomqvist
(2012). *The planetary boundary hypothesis: a review of the evidence.* Oakland: Breakthrough Institute.

Noys, Benjamin
(2008). "Accelerationism". (http://leniency.blogspot.com.br/2008/10/accelerationism.html)
(2012). "Cyberpunk phuturism: the politics of acceleration". (https://www.academia.edu/2197499/Cybernetic_Phuturism_The_Politics_of_Acceleration)
(2014) *Malign velocities: speed and capitalism.* London: Zero Books (no prelo).

Oreskes, Naomi & Erik M. Conway
(2010). *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming.* New York: Bloomsbury Press.
(2014). *The collapse of Western civilization: a view from the future.* New York: Columbia University Press.

Pálsson, Gisli; Bronislaw Szerszynski, Sverker Sörlin *et al.*
(2013). "Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research." *Environmental Science & Policy*, 28 (2013) 3–13. (Disponível em www.sciencedirect.com)

Peeples, Lynn
(2014). "The stomach bacteria that could prolong your life": http://www.huffingtonpost.com/2014/05/21/microbes-children-health_n_5366066.html?&ncid=tweetlnkushpmg00000048.

Pessoa, Fernando
(2013). *Livro do desassossego.* Edição de Jerónimo Pizarro. Rio de Janeiro: Tinta-da-China.

Pierri, Daniel
(2013a). "Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendaju". *Revista Tellus*, 24 (dossiê especial Nimuendaju).
(2013b). "O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo". *Revista de Antropologia* (no prelo).
(2014). *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbyá.* Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, USP.

Pignarre, Philippe & Isabelle Stengers
(2007). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de desenvoûtement.* Paris: La Découverte.

Plumer, Brad
(2014). "Should we try to fight rising sea levels – or abandon the coasts?". *Vox*, 9 de julho de 2014. (http://www.vox.com/2014/5/22/5735144/rising-sea-levels-abandoning-the-coasts)

Povinelli, Elisabeth
(2013). "Geontologies: indigenous worlds in the new media and late liberalism." Comunicação ao Colóquio *Métaphysiques comparées* (org. P. Charbonnier, G. Salmon & P. Skafish), Centre Culturel International de Cérisy. (http://www.ccic-cerisy.asso.fr/metaphysiques13.html)

Rockström, Johan; Will Steffen, Kevin Noone, Asa Persson *et al.*
(2009). "A safe operating space for humanity". *Nature*, 461: 472-475. (http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html)

Ryan, Anne
(2009). *Enough Is plenty: public and private policies for the 21st century.* Winchester: 0 Books.

Sahlins, Marshall
(2013). *What kinship is – and is not.* Chicago: The University of Chicago Press.
(2014). "On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*". *Hau: Joural of Ethnographic Theory*, 4/1: 281-290.

Salmon, Gildas
(2013). "De la délégation ontologique: naissance de l'anthropologie néo-classique". Comunicação ao Colóquio *Métaphysiques comparées*, Cérisy, julho-agosto de 2013.

Schmitt, Carl
(2005). *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum".* Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia.

Shapin, Steve
(2014). "Libel on the human race". *London Review of Books*, 36/11: 29-29.

Shaviro, Steven
(2009). "Against self-organization". http://www.shaviro.com/Blog/?p=756.
(2011). "Panpsychism and/or eliminativism". http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012 (consultado em 30/06/2013).
(2012). "Melancholia, or the romantic anti-sublime". *Sequence*, 1.1. (http://reframe.sussex.ac.uk/sequence/files/2012/12/MELANCHOLIA-or-The-Romantic-Anti-Sublime-SEQUENCE-1.1-2012-Steven-Shaviro.pdf)

Shryock, A. & D.L. Smail
(2011) *Deep history: the architecture of past and present.* Berkeley: University of California Press.

Sloterdijk, Peter
(2010). *Globes (macrosphérologie): sphères II.* Paris: Libella/Maren Sell.

Söllin, Sverker & Paul Warde (orgs.)
(2011). *Nature's end: history and the environment.* Londres: Palgrave MacMillan.

Sonny, Julian
(2013). "The ten things technology will allow you to do in the next 50 years". *Elite Daily*, 9 de maio de 2013. http://elitedaily.com/news/technology/the-10-things-technology-will-allow-you-to-do-in-the-next-50-years.

Srnicek, Nick; Williams, Alex & Armen Avanessian
(2014). "#Accelerationism: remembering the future". *Critical Legal Thinking*, 10 de fevereiro de 2014. (http://criticallegalthinking.com/2014/02/10/accelerationism-remembering-future/)

Stengers, Isabelle
(2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient.* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découverte.
(2013a). "Matters of cosmopolitics: Isabelle Stengers in conversation with Heather Davis and Etienne Turpin on the provocations of Gaïa". *In* E. Turpin (org.), *Architecture in the anthropocene: encounters among design, deep time, science, and philosophy.* Ann Arbor: Open Humanities Press, 171-182.
(2013b). *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences.* Paris: La Découverte.

Sterzi, Eduardo
(2009). "O reino e o deserto. A inquietante medievalidade do moderno". *Letterature d'America (Brasiliana),* Anno XXIX n.125: 61-87. (http://dx.doi.org/10.5007/1984-784X.2011nesp4p4)

Stewart, George R.
(1949). *Earth abides.* New York: Ballantine Books.

Strathern, Marilyn
(2004). *Partial connections (updated edition).* Savage, Md.: Altamira Press / Rowman and Littlefield. Edição original de 1991.
(2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify.

Strawson, Galen *et alii*
(2006). *Consciousness and its place in nature: does physicalism entail panpsychism?* Exeter/Charlottesville: Imprint Academic. (Volume coletivo organizado por Anthony Freeman.)

Sullivan, Lawrence O.
(1988). *Icanchu's drum: an orientation to meaning in South American religions.* New York: MacMillan.

Szendy, Peter
(2011). *Kant chez les extraterrestres: philosofictions cosmopolitiques.* Paris: Minuit.
(2012). *L'apocalypse cinéma: 2012 et autres fins du monde.* Paris: Capricci.

Tarr, Béla
(2011) Entrevista a Vladan Petkovic, 4 de março de 2011, *Cineuropa* (http://cineuropa.org/it.aspx?t=interview&lang=en&documentID=198131).

Tarde, Gabriel
(1980 [1893]). *Fragment d'histoire future.* Paris: Slatkine.
(2013). *Fragmento de história futura.* Desterro: Cultura e Barbárie. (Tradução Fernando Scheibe.)

VALENTINE, DAVID
(2012). "Exit strategy: profit, cosmology, and the future of humans in space". *Anthropological Quarterly*, 85 (4): 1045-1068.

VIDAL, JOHN
(2003). "Every third person will be a slum dweller within 30 years, UN agency warns". *The Guardian*, 4 de outubro de 2003. (http://www.theguardian.com/world/2003/oct/04/population.johnvidal)

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
(1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-144.
(2004). "Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies". *Common Knowledge*, 10 (3): 463-484.
(2006). "No Brasil todo mundo é índio exceto quem não é". (http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%-C3%A9_%C3%ADndio.pdf)
(2007). "The crystal forest: notes on the ontology of Amazonian spirits". *Inner Asia* (Special Issue: Perspectivism), 9 (2): 153-172.
(2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: P.U.F.
(2011a). "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17 (1): 128-145.
(2011b). "Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva". *Sopro*, 51: 1-11. (http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html)
(2012a). "Transformação na antropologia, transformação da antropologia". *Mana*, 18 (1): 151-171.
(2012b [1998]). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Hau Masterclass Series Volume 1. (http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/issue/view/Masterclass%20Volume%201)

WAGNER, ROY
(1981). *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press (2ª ed.)

WALSH, FERGUS
(2014). "'Golden Age' of antibiotics 'set to end'". *BBC News Health*, 8 de janeiro de 2014 (http://www.bbc.com/news/health-25654112)

WARD, PETER
(2009). *The Medea hypothesis: is life on Earth ultimately self-destructive?* Princeton: Princeton University Press, Book Club Edition.

WARK, MCKENZIE
(2004). *A hacker manifesto*. Cambridge, MS: Harvard University Press (ver também http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors0/warktext.html).
(2013). "#Celerity: a Critique of the Manifesto for an Accelerationist Politics". (Disponível em http://speculativeheresy.wordpress.com/2013/05/14/celerity-a-critique-of-the-manifesto-for-an-accelerationist-politics/)

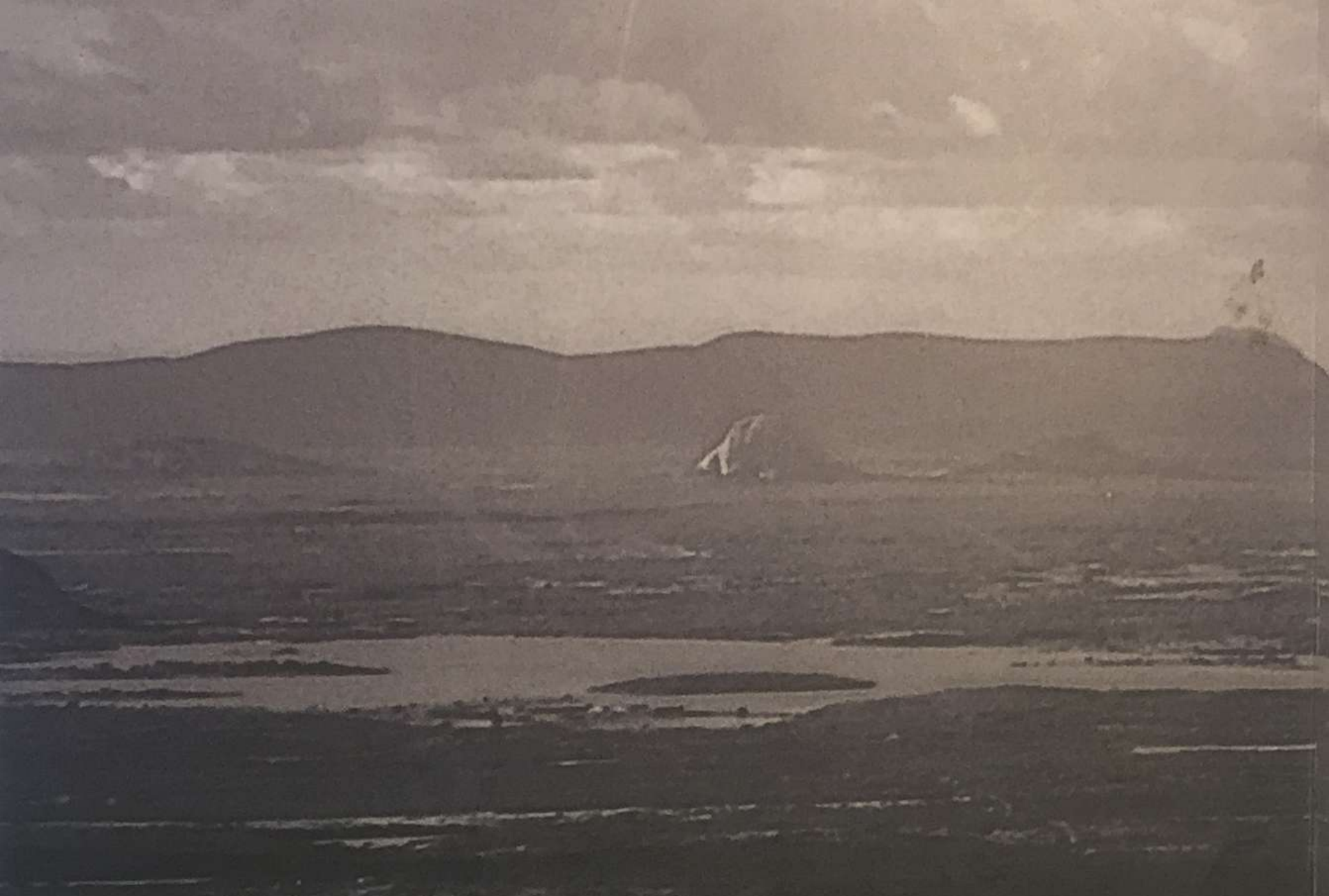
WEISMAN, ALAN
(2007). *The world without us*. New York: Thomas Dunne/St. Martins' Press. Edição francesa: (2007). *Homo disparitus*. Paris: Flammarion.
(2008). "Population, consumption and the future of Earth, entrevista a *Allianz Knowledge*", *Open Knowledge*, 20 de novembro de 2008. (http://knowledge.allianz.com/search.cfm?404/population-consumption-future-of-earth)
(2013). "Crowded planet, Interview à A.D. Blechman". Orion Magazine, set-out 2013. (http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/7694)

WEISS, GERALD
(1972). "Campa cosmology". *Ethnology*, IX (2): 157-172.

WESTON, JESSIE L.
(1920). *From ritual to romance*. (Livro de domínio público: http://www.gutenberg.org/ebooks/4090).

WHITEHEAD, ALFRED N.
(1979). *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press / Macmillan.

WILLIAMS, ALEX & NICK SRNICEK
(2013). "#ACCELERATE MANIFESTO for an accelerationist politics". *Critical Legal Thinking*, 14 de maio de 2013. (http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/)

WILLIAMS, EVAN C.
(2011). *Combined and uneven apocalypse: luciferian Marxism*. Winchester: Zero Books.

WOODBINE
(2014). Manifesto: https://woodbine1882.wordpress.com/

ZOURABICHVILI, FRANÇOIS
(2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

O FIM DO MUNDO é um tema aparentemente interminável – pelo menos, é claro, até que ele aconteça. O registro etnográfico consigna uma variedade de maneiras pelas quais as culturas humanas têm imaginado a desarticulação dos quadros espaciotemporais da história. Algumas dessas imaginações ganharam uma nova vida a partir dos anos 90 do século passado, quando se formou o consenso científico a respeito das transformações em curso do regime termodinâmico do planeta.

Os materiais e análises sobre as causas (antrópicas) e as consequências (catastróficas) da "crise" planetária vêm se acumulando com extrema rapidez, mobilizando tanto a percepção popular, devidamente mediada pela mídia, quanto a reflexão acadêmica. Este livro é uma tentativa de levar a sério os discursos atuais sobre o "fim do mundo", tomando-os como experiências de pensamento acerca da virada da aventura antropológica ocidental para o declínio, isto é, como tentativas de invenção, não necessariamente deliberadas, de uma mitologia adequada ao presente.

WWW.CULTURAEBARBARIE.ORG

WWW.SOCIOAMBIENTAL.ORG

ISBN 978-85-63003-21-8